FILOSOFIA
E
HISTÓRIA DA CULTURA

COLEÇÃO DOS GRANDES TEMAS SOCIAIS

Fazem parte desta coleção as seguintes obras de Mário Ferreira dos Santos:

1) Tratado de Economia I vol.
2) Tratado de Economia II vol.
3) Filosofia e História da Cultura I vol.
4) Filosofia e História da Cultura II vol.
5) Filosofia e História da Cultura III vol.
6) Análise de Temas Sociais I vol.
7) Análise de Temas Sociais II vol.
8) Análise de Temas Sociais III vol.
9) O Problema Social

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

FILOSOFIA E HISTÓRIA DA CULTURA

II VOLUME

LIVRARIA E EDITÔRA LOGOS LTDA.
Rua 15 de Novembro, 137 — 8.º andar — Telefone: 35-6080
SÃO PAULO — BRASIL

1.ª edição — Março de 1962

ADVERTÊNCIA AO LEITOR

Sem dúvida, para a Filosofia, o vocabulário é de máxima importância e, sobretudo, o elemento etimológico da composição dos têrmos. Como, na ortografia atual, são dispensadas certas consoantes (mudas, entretanto, na linguagem de hoje), nós as conservamos apenas quando contribuem para apontar étimos que facilitem a melhor compreensão da formação histórica do têrmo empregado, e apenas quando julgamos conveniente chamar a atenção do leitor para êles. Fazemos esta observação sòmente para evitar a estranheza que possa causar a conservação de tal grafia.

MARIO FERREIRA DOS SANTOS

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

Enciclopédia de Ciências Filosóficas e Sociais

de Mário Ferreira dos Santos

VOLUMES PUBLICADOS:

1) Filosofia e Cosmovisão
2) Lógica e Dialéctica
3) Psicologia
4) Teoria do Conhecimento
5) Ontologia e Cosmologia
6) Tratado de Simbólica
7) Filosofia da Crise (Temática)
8) O Homem perante o Infinito (Teologia)
9) Noologia Geral
10) Filosofia Concreta I vol.
11) Filosofia Concreta II vol.
12) Filosofia Concreta III vol.
13) Filosofia Concreta dos Valôres
14) Sociologia Fundamental e Ética Fundamental
15) Pitágoras e o Tema do Número (Temática)
16) Aristóteles e as Mutações (Temática)
17) O Um e o Múltiplo em Platão (Temática)
18) Métodos Lógicos e Dialécticos I vol.
19) Métodos Lógicos e Dialécticos II vol.
20) Métodos Lógicos e Dialécticos III vol.
21) Filosofias da Afirmação e da Negação (Temática Dialéctica)
22) Tratado de Economia I vol.
23) Filosofia e História da Cultura I vol.
24) Filosofia e História da Cultura II vol.
25) Filosofia e História da Cultura III vol.
26) Análise de Temas Sociais I vol.
27) Análise de Temas Sociais II vol.
28) Análise de Temas Sociais III vol.
29) O Problema Social

NO PRELO:

30) Tratado de Esquematologia
31) As Três Críticas de Kant
32) Problemática da Filosofia Concreta

A SAIR:

33) Temática e Problemática da Cosmologia Especulativa
34) Teoria Geral das Tensões I vol.
35) Teoria Geral das Tensões II vol.
36) Temática e Problemática da Criteriologia
37) Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais I vol.
38) Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais II vol.
39) Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais III vol.
40) Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais IV vol.
41) Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais V vol.

Os volumes subseqüentes serão oportunamente anunciados.

OUTRAS OBRAS DO MESMO AUTOR:

— «O Homem que Foi um Campo de Batalha» — Prólogo de «Vontade de Potência», de Nietzsche, ed. Globo — Esgotada
— «Curso de Oratória e Retórica» — 8ª ed.
— «O Homem que Nasceu Póstumo» — (Temas nietzscheanos) —
— «Assim Falava Zaratustra» — Texto de Nietzsche, com análise simbólica — 3ª ed.
— «Técnica do Discurso Moderno» — 4ª ed.
— «Se a esfinge falasse...» — Com o pseudônimo de Dan Andersen — Esgotada
— «Realidade do Homem» — Com o pseudônimo de Dan Andersen — Esgotada
— «Análise Dialéctica do Marxismo» — Esgotada
— «Curso de Integração Pessoal» — (Estudos caracterológicos) — 3ª ed.
— «Práticas de Oratória» — 2ª ed.
— «Assim Deus falou aos Homens» — 2ª ed.
— «Vida não é Argumento»
— «A Casa das Paredes Geladas»
— «Escutai em Silêncio»
— «A Verdade e o Símbolo»
— «A Arte e a Vida»
— «A Luta dos Contrários» — 2ª ed.
— «Certas Subtilezas Humanas» — 2ª ed.
— «Convite à Estética»
— «Convite à Psicologia Prática»
— «Convite à Filosofia»

A PUBLICAR:

— «Hegel e a Dialéctica»
— «Dicionário de Símbolos e Sinais»
— «Discursos e Conferências»
— «Obras Completas de Platão» — comentadas — 12 vols.
— «Obras Completas de Aristóteles» — comentadas — 10 vols.

TRADUÇÕES:

— «Vontade de Potência», de Nietzsche
— «Além do Bem e do Mal», de Nietzsche
— «Aurora», de Nietzsche
— «Diário Íntimo», de Amiel
— «Saudação ao Mundo», de Walt Whitman

ÍNDICE

A Doutrina de Toynbee 13
Do Declínio das Civilizações 27
Da Desagregação das Civilizações 37
O Ciclo das Formas Viciosas 41
As Fases Críticas na História 57
Da Autoridade Social 71
Formas Genéricas 85
As Formas de Domínio 89
Os Partidos 105
O Fundamento Religioso dos Ciclos Culturais Superiores 113
Os Sacerdotes (Teocráticos) 119
O Carismatismo na Sociedade Humana 123
A Cidade, Berço da Democracia 131
A Sociedade Fechada e a Sociedade Aberta 137
Crítica do Historicismo 143
O Homem e a Utopia 167
O Factor Psicológico 177
Os Factôres Universais e os Particulares 183
O Mito da Idade de Ouro e o Paraíso Terrestre 187
As Teorias Sôbre o Estado de Natureza 195
As Utopias na Idade Média e na Renascença 201

A DOUTRINA DE TOYNBEE

A publicação da obra de Arnold J. Toynbee "*Study of History*", neste século, provocou no mundo inteiro grande interêsse e estimulou uma vasta literatura em tôrno das suas principais afirmativas. Junto com a obra de Munford e outros, representava uma retificação de muitas afirmativas de Spengler, enquanto, por outro lado, vinha corroborar muitas outras.

Reconhece Toynbee que a nossa civilização (que de certo modo corresponde ao têrmo *cultura*, como produzir-se, no sentido spengleriano) é filiada à cultura helênica, sôbre a qual se fundou. O Império Romano se tornara um *Estado Universal*, o que também Alexandre desejara realizar com o helenismo, tendo malogrado.

O cristianismo também se forma com o mesmo desejo de realizar um Estado Universal, que é, para Toynbee, uma das características da formação das culturas. Esta passagem não se faz abruptamente, mas intercalada por um *interregno*, em que a sociedade antiga se corrompe acciden-tal e "substancialmente", e se gera "substancialmente" a nova sociedade, a nova tensão cultural, como a chamamos. Êsse *interregno* é preenchido pela actividade da Igreja cristã, estabelecida no seio da sociedade romana e sobrevivendo a ela, e uma grande quantidade de pequenos estados efêmeros, surgidos do que se chamou *Völkerwänderung* dos Bárbaros (que, em alemão, significa a *migração dos povos*), que surgiram no antigo território imperial, vindos da *no man's land*, da terra de ninguém, do mundo bárbaro.

Para Toynbee três factôres marcam a transição da antiga à nova civilização: 1) um Estado universal, fase final da velha sociedade; 2) uma Igreja engendrada nessa velha sociedade e, por sua vez, engendrando uma nova; 3) a in-

trodução caótica de uma idade heróica bárbara. Dêsses três factôres, o segundo é o mais importante e o terceiro o menos significativo.

Examinando as invasões de bárbaros no império romano, não atribui Toynbee tanta importância às mesmas na formação da nova civilização, por ser insignificante e negativa a sua contribuição, já que Vândalos e Ostrogodos foram aniquilados nos contra-ataques do Império Romano. Os Visigodos receberam o primeiro choque dos francos e o tiro de misericórdia dos árabes, etc. E escreve: "Na verdade, os Bárbaros não são de modo algum os geradores do nosso ser espiritual. Êles fizeram sentir sua passagem, intervindo na agonia da sociedade helênica; contudo, não podem êles mesmos se prevalecerem de ter dado o golpe mortal. Quando êles entraram em cena, a sociedade helênica morria das feridas que ela havia infligido a si mesma, séculos antes, no período das perturbações. Êles foram apenas simples abutres, que caíram sôbre a carcassa, vermes de um cadáver. Sua idade heróica é o epílogo da História helênica; de modo algum, porém, o prelúdio da nossa" (op. cit. pág. 22).

Fazendo, assim, um estudo comparado das civilizações, perfilha êle as seguintes, que revelam a presença dos três factôres:

A sociedade cristã ortodoxa, a sociedade iraniana e árabe e a sociedade síria, a sociedade pré-indiana, a sociedade pré-chinesa, a sociedade minóica, a sociedade suméria, as sociedades hititas e babilônias, a sociedade egípcia, as sociedades andinas, do Iucatã, mexicana e maia.

Sôbre tôdas elas, teremos oportunidade de examinar pontos de magna importância, à proporção que se tornam êles exigentes como matéria de estudo.

Depois de mostrar a improcedência da concepção dominante no ocidente da unidade da civilização, com a sua primeira classificação em Idade Antiga, Idade Média, Idade Moderna e Idade Contemporânea, examina a possibilidade de se estabelecerem comparações entre as civilizações.

Surge logo um problema: a gênese da civilização. E aqui, ao perpassarmos pelas páginas de Toynbee e pela sua crítica ao pensamento de Spengler, e também o reexame da

obra do próprio Spengler, e de tantos e tantos visionários, românticos do pensamento, arrastados como fôlhas sêcas ao sabor de todos os ventos intelectuais, sentimos bem claramente o que vale o pensamento meridiano, o pensamento do meio-dia de luzes por todos os lados e sem sombras. Tudo isso nos faz confessar que se apossa muitas vêzes de nós o desânimo, que nos segreda que é impossível fazer que os homens se entendam em sectores como êste, o da História, em que as solicitações de qualquer inspiração romântica, a influência da intuição intelectual tão feminina pode estar sujeita a súbitos clareamentos, como fogos de artifício, que iluminam brilhantemente as trevas, mas que não as destroem, e deixam, depois, apenas a memória do seu brilho e a realidade das trevas cercando tudo. Talvez muitos nos julguem demasiadamente presunçosos por afirmarmos a debilidade que domina até homens de certa genialidade. Mas essa debilidade não é constitutiva, não é essencial, não é invencível. E é por isso que a acusamos, porque podemos vencê-la e superá-la. Nietzsche, que era um romântico, e era dominado tantas vêzes pelo ímpeto das inspirações a ponto de sacrificar o rigor filosófico da frase pelo brilho da beleza estética, preferindo um paradoxo cheio de beleza a uma apreciação justa e equilibrada, também se sentia como *un décadent*, um nihilista, mas que aguardava uma aurora, aguardava um novo amanhecer de luz. Também se acusava. E se caía vencido pelo apetite estético, não deixava de prometer em grandes gestos que seria êle apenas um elo da cadeia do super-homem, que seria o homem do meio-dia, o homem de luz meridiana, de iluminação por todos os lados, de mente firme e segura, capaz de penetrar por tôdas as trevas do pensamento humano, sem deixar-se embriagar por nenhuma hibridez.

No sector antropológico, e sobretudo no que se refere à História, domina muito a paixão e pouco a ciência. Na verdade, a maioria dos estudiosos desejam mais justificar as suas tomadas de posição prévias do que alcançar a verdade. A observação dos factos está sempre viciada pelas intenções que dominam todos os ímpetos. Também não há lugar onde se tenha realizado tantas falsificações como nesse. É preciso navegar com um cuidado extremo nesse mar de escolhos e recifes. Sempre nos espera a ameaça de um naufrágio. E jamais se mentiu tanto, jamais se deformou tanto como aí. Nunca houve tantos trabalhos apócrifos co-

mo os que se defrontaram no campo da História. Nunca se falsificou tanto. É muito difícil conseguir que a mente preconcebida examine com cuidado e segurança uma heterogeneidade de factos, que, tomados em seus aspectos parciais, são capazes de justificar inúmeras doutrinas variadas e heterogêneas, oferecendo a cada uma um pouco de positividade, a suficiente, porém, para embriagar os seus criadores, que já se julgam, definitivamente, senhores da verdade histórica. Portanto, tudo quanto se faça aqui, para ter valor, é mister que obedeça à regra fundamental da "Filosofia Concreta": que seja suficientemente demonstrado, de modo rigoroso e definitivo, que não permita nenhuma possibilidade de dúvida.

Toynbee, partindo da classificação dos etnólogos modernos, que dividem a raça branca em três: a nórdica, a alpina e a mediterrânea, mostra as civilizações que partem de cada uma. Os nórdicos contribuíram para quatro, e talvez cinco civilizações: a pré-hindu, a helênica, a ocidental, a cristã ortodoxa russa e talvez a hitita. Os alpinos contribuíram para sete ou talvez nove: a suméria, a hitita, a helênica, a ocidental, como também para a cristã ortodoxa, com seu ramo russo, e iraniano, e talvez a egípcia e a minóica. Os mediterrâneos contribuíram em dez: a egípcia, a suméria, a minóica, a síria, a helênica, a ocidental, o corpo principal da cristã ortodoxa, a iraniana, a árabe e a babilônica.

Outra divisão da raça humana é a *morena,* que compreende os drávidas, o povo da Índia, os malaios da Indonésia, e que contribuiu para a formação de duas civilizações: a pré-hindu e a hindu. A raça amarela contribuiu para três: a pré-chinesa e as duas civilizações do Extremo Oriente; a saber, o corpo principal da China e o ramo japonês. A raça chamada "vermelha" (que é negada por muitos etnólogos) contribuiu para a formação das civilizações pré-colombianas. Só a raça negra não realizou nenhuma civilização.

A extrema valorização que modernamente se tem feito do factor racial tem sido exagerada, sem que se negue a positividade que cabe à raça. Devido às explorações políticas, como aconteceu com o nazismo, o estudo das raças ficou tremendamente obstaculizado, pois muitos etnólogos temiam contribuir para a formação de preconceitos que provocavam calamitosas conseqüências. Desde a antiguidade se compreendeu que há influências do ambiente geográfico sôbre as populações. Já dizia Hipócrates: "As regiões habitadas podem ser classificadas em tipos diversos: tipos das montanhas cobertas de florestas e bem regadas; tipo de solo pobre e sêco; tipo de planícies pantanosas, tipo de terras de vales bem marcados e bem irrigados. Os habitantes das regiões montanhosas de altitude elevada, rochosas e suficientemente alimentadas por cursos de água viva, em que a margem das variações climáticas, das estações, é ampla, terão corpos sòlidamente construídos, temperamento corajoso e duro. Os habitantes das depressões mal-sãs, cobertas de pântanos, expostos o mais das vêzes aos ventos quentes do que aos frios, que bebem água detestável, em vez de serem bem formados e esguios, são, ao contrário, espessos, muito carnudos, de tez escura, dotados menos de fleuma que de bílis. A coragem e a dureza não serão inatas nêles, mas serão capazes de desenvolvê-las graças às instituições. Na maioria dêsses casos, nota-se que o corpo humano e o carácter variam segundo a natureza do país" ("Tratado dos Ares, dos Lugares e das Águas", de Hipócrates, cit. por Toynbee).

Ora, seria uma visão abstractista querer explicar a História apenas pela raça. Pode-se dizer que é um postulado da *filosofia concreta* no sector da História o seguinte: *tudo quanto acontece é producto da cooperação dos seus factôres intrínsecos e extrínsecos.*

Tôda maneira parcial de ver os factos, considerando-os apenas por um ou outro factor, é uma visão abstractista e parcial. É fácil compreender-se a posição concreta que defendemos. Ante um facto qualquer, nós o intuímos pelos sentidos. Essa intuição sensível também a têm os animais. Contudo, o que caracteriza a intuição humana é a possibilidade da imediata captação de uma ou mais causas da coisa intuída. Saber algo de alguma coisa é saber algo de suas causas; ou seja, do que a pôs em causa. Sabemos o que é uma cadeira, não apenas porque ela é intuída pelos sentidos, mas porque tem uma função, deu-se-lhe um tender para alguma coisa, foi feita com uma intencionalidade, e esta é a finalidade da cadeira, o *para que* ela foi feita (para servir de assento a um ser humano). À proporção que conhecemos as causas de uma coisa, as próximas e as

remotas, aumenta o nosso *saber*. Ciência é, em suma, o conhecimento sistematizado das causas das coisas, e segundo a hierarquia das causas próximas e remotas, invadimos os sectores hierárquicos do conhecimento.

Conhecer uma causa é conhecer o de que a coisa pende *realmente*. Ora, as causas históricas são as de que o facto histórico depende realmente para ser. Considerar que apenas um *factor* explique tudo, pode-se atribuir à preguiça mental, não, porém, à *ciência*. Por sua vez também o factor que marca a direcção do acontecimento pode variar, e dependerá de uma conjunção, que favorecerá a direcção tomada. O que se observa no exame da História, que realizam os modernos historiadores, é que alguns preocupam-se apenas com os factôres técnicos, outros com os ecológicos, outros com os geográficos, ou com os econômicos, ou com os éticos-religiosos, ou com os políticos, ou com os psicológicos, etc. É um trabalho proveitoso, desde que consideremos a positividade salientada, mas sobremaneira abstractista e falho, quando, ao actualizarem extremadamente a positividade que lhes interessa, virtualizam e desvalorizam as outras positividades, que também exercem um papel importante na gênese dos acontecimentos históricos.

Se a raça não pode por si só explicar os factos históricos, nem a formação das culturas, também não o pode o meio geográfico, porque não se repetem, segundo as semelhanças do meio, a semelhança das civilizações. Tomados em si mesmos, nem o meio nem a *raça* nos fornecem o factor único dos factos históricos, embora sejam *factôres positivos e cooperantes* dos mesmos.

Ao examinar tais pontos, Toynbee cria sua teoria do "desafio-resposta". Desafiado pelo ambiente geográfico ou pelo ambiente histórico, um povo responde aceitando êsse desafio, vencendo os obstáculos, procurando dirimi-los, ou submete-se às contingências sem capacidade de luta, vencido, quando outro povo, nas mesmas circunstâncias, procede de modo diverso. Assim o dessecamento da Afrásia foi um desafio, e a gênese dessas civilizações afrásicas foram as respostas. A luta contra o deserto, no Egito e na Suméria; a civilização chinesa, como uma resposta ao desafio da natureza física; as civilizações pré-colombianas, que se formaram da resposta ao desafio dos Andes e dos planaltos andinos; a civilização minóica e os gregos, aceitando o desafio do mar; a hitita, o desafio do planalto da Anatólia.

Mas, como explicar que aos mesmos desafios os povos respondam diferentemente, se não forem considerados também os caracteres temperamentais, raciais e caracterológicos, em suma? Mas Toynbee estabelece uma regra: à proporção que é maior a dificuldade, mais poderoso se torna o estimulante.

As grandes realizações humanas provieram das grandes dificuldades, e as mais altas civilizações foram realizadas onde havia que vencer maior número de dificuldades e as mais poderosas. Examinando, primeiramente, o desafio do *meio*, apresenta, no exame dos factos históricos, a presença da geografia como um factor de máxima importância para a compreensão dos grandes acontecimentos relativos às tensões culturais.

Na verdade, tôdas as explicações, que não consideram o acto humano em todos os elementos que o constituem, com os factôres positivos e opositivos que o viciam, afastam-se da realidade da História, nem podem compreender a razão da predominância de um factor sôbre outros, como o veremos.

Contudo, não podemos chegar à exposição da nossa concepção concreta sem mostrar, primeiramente, as outras, e apresentar os erros que elas cometem, os defeitos que as viciam, e a incapacidade que revelam para explicar a realidade histórica.

Contudo, Toynbee afirma, depois do exame realizado na História, que a relação "desafio-resposta" apresenta características várias:

a) que a todo desafio corresponde uma resposta;

b) que a resposta é proporcionada ao desafio;

c) que essa proporção, contudo, varia dentro de extremos, e oferece um *optimum* de difícil precisão, mas admissível, em face da heterogeneidade dos factos.

Neste caso, há exemplos de que o desafio frágil recebe uma resposta frágil, que a resposta aumenta em intensidade na proporção do grau elevado do desafio, e há casos em que o desafio é extremado e a resposta é uma fuga

ao mesmo, ou uma resposta que não vence a oposição, na qual se dá uma solução que não resolve o malefício que o desafio oferece.

O desenvolvimento da Nova-Inglaterra, na América do Norte, se deu numa zona árida, em que os imigrantes ingleses haviam sido desafiados pelas condições ambientais. Reúne Toynbee uma seqüência de factos, que vêm em auxílio de sua tese de que "quanto maior o desafio, mais poderoso é o seu estímulo". Contudo, haverá excepções? Roma, desafiada por seus adversários, tornou-se, com suas respostas, cada vez mais poderosa; Cartago, vencida na primeira guerra púnica, ergueu-se ainda mais forte; a Alemanha, ocupada após a guerra de 1914-18, reagiu violentamente, e ameaçou obter a vitória sôbre os seus adversários; a invasão dos persas, na Grécia, levou-a ao século de Péricles; tudo isso é verdadeiro, sem dúvida.

Contudo, o habitante primitivo das florestas do norte da Europa não pôde vencê-las e dirigiu-se para o ártico, onde construiu a vida esquimó; os celtas desafiados pereceram nas migrações desgastantes; os habitantes do Maine americano não se ergueram como os dos outros Estados; o nordestino brasileiro cedeu ao impacto da sêca, apesar da heroicidade imensa da sua luta; e muitos outros exemplos mostram que o desafio foi extremo e a resposta não o superou. São exemplos que nos mostram que há um *optimum*, um ponto médio, que, excedido, o resultado se inverte.

Acumula Toynbee uma seqüência de exemplos, mas todos comprovam o quê? Comprovam, afinal, a validez da tese por nós exposta. Não se pode excluir da História o papel que representa o acto humano com todos os seus elementos estructurais. As reacções, ou respostas, são proporcionadas às condições do sujeito da História, que é o homem. E o homem deve ser considerado pentadialècticamente, como unidade, como totalidade, como série, como sistema, e como universo. O homem, como indivíduo, pertence a uma totalidade, família, esta a um grupo social, série, e assim sucessivamente, segundo as constelações sociais, até alcançarmos a universalidade de seu povo, ou nação ou mesmo raça, segundo os casos. Há uma série de caracteres temperamentais e caracterológicos, bem como a presença de esquematismos de carácter intelectual, que actuam de modo a preparar cooperações de factôres, que

nos permitem considerar de um ângulo mais seguro as diversas respostas. A variabilidade das respostas tem sua explicação na heterogeneidade dos factôres e das combinações, segundo os graus de intensidade e extensidade. O *optimum* é sempre relativo à estructura dinâmica que se forma, porque é preciso considerá-la também em função do tempo, da História, da Técnica, do Conhecimento, da Ciência, etc.

Êsses factos, que são analisados cuidadosamente por Toynbee, incluem-se nas possibilidades humanas decorrentes do dinamismo das estructuras que concretamente consideram a presença da cooperação de tantos factôres, que permitem compreender os resultados.

Sôbre êste, trataremos na parte final desta obra, na *parte concreta*, onde coordenaremos as diversas conquistas obtidas, e daremos uma visão geral da aplicabilidade do estudo em face da História e da possibilidade, não só da interpretação dos factos, mas, também, de poder desviá-los a favor dos interêsses humanos.

Quanto às civilizações que se imobilizaram, e não tiveram o surto que outras ofereceram na História, como aconteceu com as civilizações polinésias, esquimós, de povos nômades, os osmanlis, os esparciatas, trata-se de sociedades que, na verdade, não possuíam uma cosmovisão própria, nem tampouco, conseqüentemente, uma religião, no sentido que tomamos o têrmo e o definimos em nossos trabalhos, e que para a nossa concepção concreta está perfeitamente claro, e situa-se dentro da nossa maneira de visualizar a História.

Dedicando-se ao estudo das *civilizações*, que realizaram um verdadeiro crescimento, a doutrina de Toynbee, em linhas gerais, é a seguinte:

"A observação nos levou a verificar que o aguilhão atinge seu *maximum* de efeito estimulante quando encontra o justo ponto entre o excesso e a carência de severidade. Notamos, com efeito, que sua deficiência pode aniquilar tôda reacção e sua intensidade excessiva quebrar o ímpeto das energias. Que decorre do desafio ao qual se pode enfrentar? À primeira vista é o melhor reactivo possível, e nos exemplos concretos dos polinésios, dos esquimós, dos nômades, dos Osmanlis e dos esparciatas, vimos que tais

situações são susceptíveis de provocar grandes esforços. Vimos, também..., que êsses grandes esforços atraem aos que os realizam uma sancção nefasta sob forma de parada em seu desenvolvimento. Eis por que, ao aprofundar-se a questão, podemos sustentar que a reacção mais forte imediata não é o testemunho último que revela a qualidade *optima* do desafio. Devemos tomar em consideração um conjunto mais vasto, aquêle que abarca o futuro. O desafio realmente *optimum* é o que não sòmente estimula o adversário a ponto de impeli-lo a uma única reacção vitoriosa, mas o prepara a receber o impulso, que o fará progredir de um primeiro resultado obtido a uma nova luta, da solução de um problema a uma confrontação com um outro..." (op. cit., pág. 211). Vemos, aqui, como Toynbee concebe o *crescimento da civilização*. São os factôres predisponentes actuais, que operando sôbre a emergência da *civilização* levam-na a respostas necessàriamente proporcionadas, segundo a lei universal da interactuação. As actuações predisponenciais, que estão dentro do limite marcado pelo *optimum*, de que já falamos, são as que permitem as reacções mais salutares e as mais enérgicas. É característica de tôda vida a excitabilidade, presente em tôdas as formas perfectivas biológicas, como o é na Psicologia, na Sociologia, etc.". Êle exemplifica dêste modo: "A desagregação da sociedade minóica deixara um resíduo social: minóicos errantes, aqueus e dórios. Os sedimentos de uma velha civilização seriam cobertos pelas contribuições depositadas por uma nova vaga de Bárbaros? As poucas regiões de terras baixas da paisagem aqueana seriam dominadas pela selvageria das terras altas que as cercavam? Os pacíficos cultivadores das planícies cairiam ao sabor dos pastôres e guerreiros descidos das montanhas? O primeiro desafio foi enfrentado vitoriosamente. Estava escrito que a Hélade seria um mundo de cidades e não de vilas, um país agrícola e não de pastagens, de ordem e não de desordem. Contudo, o próprio sucesso da reacção a êsse primeiro desafio pôs as populações vitoriosas em presença de uma segunda prova. Pois a vitória que se seguiu à pacífica continuidade da agricultura nos vales, provocou o crescimento da população, movimento que não se deteve nem quando esta atingiu a densidade máxima, além da qual seus recursos não eram mais suficientes. Assim, o próprio sucesso da resposta ao primeiro desafio expôs a sociedade, no

início de sua vida, a uma segunda prova. Ela reagiu ao desafio maltusiano com tão bom êxito como ao do caos. Essa reacção, em face da superpopulação, manifestou-se por uma série de ensaios. Aplicou-se, então, o mais fácil e o mais lógico, até que levou ao recuo. Recorreu-se então a um expediente mais complicado e menos nítido. O primeiro método consistiu em empregar técnicas e instituições criadas pelos habitantes dos vales da Hélade, à proporção que impunham sua dominação sôbre seus vizinhos das terras altas com o intuito de conquistar para o helenismo novos domínios além dos mares. Graças a um instrumento militar: as falanges de hoplitas, e a um instrumento político: a cidade-Estado, uma multidão de pioneiros helênicos estabeleceu uma *Magna Graecia* na ponta da península itálica à custa dos bárbaros italiotas, um novo Peloponeso na Sicília, à custa dos bárbaros Sículos, uma nova Pentápole na Cirenaica à custa dos bárbaros da Líbia, e uma Calcídia na costa setentrional egéia à custa dos bárbaros da Trácia. Uma vez ainda, o próprio sucesso dessa resposta provocou um novo desafio. O que êsses colonos haviam empreendido era em si mesmo um desafio feito aos outros povos mediterrâneos. Essas comunidades não helênicas detiveram a expansão da Hélade, em parte resistindo à sua agressão com armas e uma arte táctica que lhes era emprestada, e em parte pela coordenação de suas fôrças a um ponto de perfeição tal que os helenos jamais teriam sido capazes de alcançar. É assim que a expansão helênica, começada no VIII século antes de Cristo, se deteve no curso do VI século. Essa sociedade encontrava-se sempre em face do problema de sua superpopulação" (op. cit., págs. 212 e 213).

Prosseguindo no estudo do *crescimento das civilizações*, observa que o momento de expansão de um povo é concomitante com o seu declínio, bem como coincidem com perturbações ou com o Estado Universal. "As épocas de perturbação engendram o militarismo, que é uma perversão do espírito humano dirigido para a destruição. O militarista, que obtém o maior êxito, é, em regra geral, o fundador de um Estado Universal. A expansão geográfica é um subproducto dêsse militarismo, que aparece no momento em que homens de valor, todo-poderosos, se desinteressam pelas lutas intestinas para combater as sociedades vizinhas" (op. cit., pág. 214). Contudo, o militarismo tem sido mais causa da destruição das civilizações que do seu desenvolvi-

mento, forçando povos a lutas destructivas. A pressão, que exerciam os povos vizinhos sôbre a Grécia, levou-a, apesar de sofrer a derrota ante os persas, a reerguer-se mais viva ainda e preparar o advento de Alexandre, que foi uma resposta ao desafio que lhe lançavam os inimigos. São, contudo, tais períodos concomitantes com a desagregação, pois o helenismo, no tempo de Alexandre, já estava em decadência. O resultado final daquela campanha, foi a queda acentuada da Grécia. Toynbee examina outros exemplos na cultura minóica, na China, como foi o período dos "estados combatentes" e muitos outros que comprovam a sua tese de que "os períodos de expansão geográfica e de desagregação social são contemporâneos."

Alguns problemas novos surgem aos seus olhos. Haverá uma correlação evidente entre o progresso da técnica e o progresso social? Os arqueólogos modernos admitem essa correlação. A técnica aponta o progresso da civilização. Contudo, uma dúvida o assalta, apesar de ser uma tese comumente aceita. E sua suspeita se justifica, porque há casos em que civilizações estacionárias conhecem um desenvolvimento técnico mais elevado, sem, contudo, sair do estágio em que se encontram. Nas *civilizações imobilizadas*, como a dos polinésios, nota-se um amplo desenvolvimento técnico da arte de marear; nos esquimós, na arte de pescar; nos esparciatas, na arte de guerrear; nos Osmanlis, grandes educadores de homens. Na América, as culturas de Iucatã e do México atingiram um grau técnico superior à dos Maias, contudo não alcançaram o grau de requinte que esta alcançou. Há casos em que a sociedade permanece estacionária, enquanto a técnica progride, e outros em que a técnica permanece estacionária e é a sociedade que progride.

Conclui, pois, que a técnica não nos dá, portanto, um critério do crescimento da civilização, como também não nos dá a expansão geográfica. Contudo, ela "nos revela um princípio que comanda o progresso técnico, e que pode ser designado como uma lei de simplificação progressiva" (op. cit., pág. 222).

Se o desenvolvimento da técnica não nos explica o movimento de crescimento das civilizações, permite-nos, contudo, compreender a simplificação observada na técnica,

que, para Toynbee, revela uma "lei de simplificação progressiva". Assim, da volumosa máquina a vapor para o motor a explosão, há uma simplificação técnica, sob certo aspecto, pelo menos qualitativo, bem como um progresso, como também o há da telegrafia com fio à telegrafia sem fio. A própria língua tende a essa simplificação, como vemos nas línguas modernas do Ocidente, com o abandono das flexões, simplificação das formas, etc. Tem sido o desenvolvimento técnico um meio de enfrentar e vencer as dificuldades por que passa uma civilização. Assim o sistema feudal europeu salvou a Inglaterra da invasão dos Vikings, etc.

Toynbee analisa por alto a concepção de Spengler para desprezá-la por ser uma concepção organicista, quando a sociedade humana não é pròpriamente um organismo vivo, mas uma totalidade apenas, formada de elementos de várias esferas, que não são apenasmente biológicas. Sem dúvida que a concepção meramente biológica da sociedade, ou como se costuma chamar de *orgânica*, merece repulsa por inválida. Mas atribuir-se a Spengler uma concepção organicista *à outrance* também não procede, porque não a concebeu apenas assim, embora tenha salientado a profunda analogia com a biologia, não, porém, a identidade, como vimos ao examinar o pensamento daquele famoso historicista alemão.

DO DECLÍNIO DAS CIVILIZAÇÕES

Reconhece Toynbee que não encontrou um critério seguro para explicar o crescimento das civilizações, pelo menos um critério satisfatório. Contudo, julga haver encontrado mais fàcilmente o que se refere ao declínio das mesmas.

Examinando as vinte e seis civilizações que êle considera, há entre elas três imobilizadas, dezesseis já mortas, e sete ainda restantes, que são: a sociedade ocidental, a cristandade ortodoxa do Oriente Próximo (incluindo a Rússia), a sociedade islâmica, a hindu, a sociedade do Extremo Oriente, incluindo a China e o Japão. As três imobilizadas, ainda existentes, são as sociedades polinésias, os Esquimós e os Nômades. As polinésias e as nômades entraram em sua agonia e entre as oito restantes, sete estão sob a ameaça de aniquilamento ou de assimilação pela oitava, a civilização ocidental. A esquimó estabilizou-se em infância, e só a ocidental não revela, para êle, sinais de declínio e de desagregação.

Mas, qual é o sinal da desagregação? É dado precisamente pela unificação política forçada sob a forma de um Estado Universal, a exemplo do que foi o Império Romano. Tôdas essas civilizações já passaram por seu Estado Universal, e nenhuma delas, com excepção da nossa, pode conter as tentativas de intrusão por parte de elementos estranhos a ela. A introdução do Estado Universal não marca o fecho de uma civilização, mas o princípio do declínio, seguindo-se o "interregno" de que já falamos e a "época das perturbações".

"Nós vimos que, na História — escreve Toynbee — de qualquer sociedade, quando uma minoria criadora degenera em minoria dominante, e tenta manter-se pelo constrangimento, cessou de merecer a posição. Essa mudança de

carácter no elemento, que dirige, provoca, de outro lado, a secessão de um proletariado, que não admira nem imita mais seus amos e revolta-se então contra a servidão. Vimos, também, como êsse proletariado, quando se afirma, divide-se em duas partes distintas desde o início: o proletariado interior, prostrado e recalcitrante; o proletariado exterior, fora das fronteiras, que resiste violentamente a tôda incorporação. Segundo êste exposto, o declínio das civilizações pode, pois, relacionar-se a três categorias. Malôgro do poder criador da minoria. Retirada correspondente do mimetismo da parte da maioria. Perda consecutiva de unidade na sociedade considerada como um todo" (op. cit., pág. 273).

Para muitos pensadores, o declínio das civilizações é inevitável, bem como o seu aniquilamento final. Sentiam-no muitos pensadores gregos ao anunciar o fim do helenismo e muitos pensadores cristãos também afirmavam a inevitabilidade daquele fim e o surgimento da nova era, a cristã, na qual se estabeleceria a justiça e a paz reinaria entre os homens de boa vontade.

São Cipriano afirmava que o mundo envelhecia, por uma condenação de Deus, e que tudo estava fadado a morrer. Modernamente, também, surgem idéias semelhantes, e Nietzsche, no século passado, exclamava que era uma imbecilidade julgar-se como possível uma humanidade indefinidamente jovem, e muito menos ainda que as civilizações não conhecessem o término de seu destino. Vimos, ao examinar o pensamento de Spengler, que a teoria da decadência busca, como fundamento, não pròpriamente uma determinação, mas um destino, e que se verifica ao têrmo das actualizações das possibilidades que ela conta e dispõe. No pensamento moderno, contudo, não se religa a decadência das civilizações a uma decadência do mundo. As afirmativas de Spengler são recusadas por Toynbee, pois julga não ter aquêle apresentado provas suficientes em favor de suas idéias, por êle consideradas "dogmáticas".

Salienta, e aqui está uma das hipóteses oferecidas à historiologia, que no interregno que se situa entre a dissolução final de uma sociedade decadente e a aparição de uma sociedade nova, que àquela está ligada, tal se dá *freqüentemente* quando se verifica a *Volkwanderung* de populações provindas de berços diversos, que realizam uma infusão de

sangue novo, cujo sangue provém de uma raça primitiva. Essa doutrina não a aceita Toynbee. É uma explicação racial, que afirma sobrevir a decadência pelo debilitamento do sangue, e só a infusão do sangue novo poderia explicar o novo surto da civilização, como se deu no ocidente pela invasão dos Godos e dos Lombardos no sangue romano viciado e anêmico.

Toynbee segue outros roteiros, que passamos a examinar.

Não é uma perda da técnica que leva a decadência social, mas sim a desagregação da sociedade para a qual a técnica fôra criadora de tantas coisas, assim como o abandono das vias romanas deve-se à desagregação da sociedade romana, do mesmo modo que a desagregação da sociedade mesopotâmica se deve ao abandono do sistema de irrigação, que fizera, durante quatro mil anos o bem das populações do Eufrates e do Tigre. Após a guerra do Peloponeso, foi tão intenso o despovoamento da Grécia pela restricção à natalidade e pelo uso do abôrto, que as regiões que antes eram o celeiro daqueles povos tornaram-se infestadas de mosquitos. Não era a falta de técnica, mas um conjunto de circunstâncias que levaram aquêles povos à ruína. Assim, em nossa época, não é o desconhecimento do contraponto, nem das regras do ritmo que leva a música moderna a abandonar as tradições musicais, nem tampouco o desconhecimento da técnica musical, mas sim uma mudança de gôsto, que leva a abandonar deliberadamente um estilo que perde seu prestígio. Inspirações vindas da África, em aliança "sacrílega" com estilos europeus, vão influir em nossas artes plásticas e em nossa música. Não há decadência técnica, mas sim uma decadência espiritual. "Ao repudiar nossa tradição e, por isso, ao reduzir nossas faculdades a um estado de inanição e de esterilidade, no qual elas se apossam da arte primitiva e exótica do *Dahomey* e do *Benin*, como de um maná do deserto, confessamos, perante todos os homens, que traímos o nosso patrimônio espiritual. Nosso abandono de uma técnica artística tradicional é manifestamente a conseqüência de uma espécie de declínio espiritual de nossa civilização e a causa não pode, com tôda evidência, ser imputada a um fenômeno que nada mais é que um dos seus resultados" (op. cit. pág. 287).

E finalmente conclui: "O abandono de um estilo tradicional na arte é o índice que a civilização, que dêle se torna culpada, desde muito já decadente, entra em desagregação. Do mesmo modo, a renúncia a uma técnica estabelecida é a conseqüência do declínio, e não sua causa" (ibidem, pág. 288).

Na História das sociedades hindu, babilônica e andina, manifestou-se o mesmo processo de absorção, como se deu nos russos e nos japonêses, ao atingirem essas sociedades decadentes os seus Estados Universais. Essas sociedades agonizantes sofreram uma conquista militar. Na História hindu, a conquista britânica foi precedida pela invasão turco-muçulmana, que se inicia na era do Grão-Mongol às invasões de 1191-1204. Igualmente se deu com a sociedade babilônica, que foi absorvida pela síria depois da conquista de seu Estado Universal, o império de Nabucodonosor por Ciro da Pérsia. Sem dúvida, o império andino foi destruído pelos *conquistadores* espanhóis. Sem êstes, o império inca teria durado alguns séculos mais. Contudo, a civilização andina já vinha em decadência, e a ascensão dos incas, um século antes, era já sinal da decadência instalada naquela civilização. Toynbee escreve: "A civilização mexicana desmoronou-se numa época anterior aos conquistadores, quando o império asteca, embora já manifestamente destinado a tornar-se o Estado Universal, não havia ainda completado suas conquistas militares. Podemos estabelecer a diferença, dizendo que a sociedade andina foi conquistada na época de seus Antoninos, e a sociedade mexicana na de seus Cipiões. Mas "a época dos Cipiões" é uma fase de tempo de perturbações e, portanto, por definição, a conseqüência de um desmoronamento anterior" (ibidem, pág. 299). Nestas palavras, Toynbee é bem spengleriano, e busca as analogias e correspondências, que Spengler tanto gostava de fazer.

Sôbre os fundamentos reais das doutrinas de Toynbee, logo que tenhamos feito a análise geral de sua obra, trataremos de examinar.

Graças ao ataque dos Persas, a Grécia deu ao mundo suas maiores obras; graças ao ataque dos magiares, no século IX, o ocidente conquistou essa forma de governar e essa ciência que o orgulha; graças à acção dos espanhóis, na Inglaterra e na Holanda, sobreveio o surto dêsses países

desafiados, e muitos outros são salientados por êle na justificação de suas teses. A expulsão dos Hiksos corresponde à dos Mongóis na China, pelos Ming.

Também não se julgue, quando Toynbee fala em *declínio*, queira êle indicar a desagregação total, mas o período em que cessa o crescimento e começa a manifestar-se a preponderância das disposições prévias corruptivas, segundo a nossa maneira de conceber a História. Um período de declínio pode ser pontilhado ainda de grandes realizações, como o foi de Sócrates, Platão e Aristóteles, na Grécia.

Preocupado em descobrir quais as causas que se podem estabelecer da decadência, entre muitas possíveis, Toynbee estabelece uma, que é fundamental: a nossa natural perfídia. Essa causa emergente vem da própria natureza humana, vem do coração humano, "porque é do coração humano que vêm os maus pensamentos", dizia Cristo e são êles "que imundam o homem". Como se processa essa acção corruptiva passa a preocupá-lo, já que o progresso humano é obra de algumas personalidades selectas e de minorias criadoras. Estas, quando conseguem despertar nas vastas massas humanas a faculdade primitiva e universal do mimetismo, conseguem levá-las a algo mais elevado. Do contrário, por si sós, não alcançariam êsses estágios superiores, nem sairiam da estagnação que lhes é própria. O que é mister impedir é que a minoria criadora seja vítima de seu próprio hipnotismo, pois, então, a docilidade da massa será adquirida à custa de uma perda de iniciativa, como acontece nas civilizações imobilizadas e nos períodos estagnantes da História das outras civilizações. Quando os chefes cessam de dirigir, deter o poder torna-se um abuso. A massa se amotina e os chefes tentam estabelecer a ordem por meio da coacção. Essa desagregação da sociedade manifesta-se na cisão do proletariado e na degeneração dos dirigentes, que se tornam numa minoria dominante. Essa cisão entre dirigentes e dirigidos revela uma falta de harmonia entre as partes; ou seja, perturba-se o funcionamento da totalidade à qual estão as partes subordinadas, cuja normal dada pela totalidade não é mais obedecida. Essa falta de harmonia revela-se pela perda da auto-determinação, que é um critério da decadência, pois a marcha para a auto-determinação, que implica a harmonia das partes no todo, é realmente o critério do crescimento.

Chegado aqui, resta então estudar como se processa essa perda da auto-determinação, para que se possa estabelecer como se precipita a desagregação, a decadência.

Partindo da parábola de Cristo, que diz: "Ninguém põe um pedaço de pano novo numa velha roupa, porque êle levará alguma coisa do vestido e o rasgão se tornará pior. Não se põe vinho em velhos odres, do contrário os odres se rompem, e o vinho se derrama e perdidos serão os odres. Mas põe-se vinho novo em odres novos e ambos se conservam", êle conclui que a fonte da dissonância entre as instituições, que compõem a sociedade, nasce da introducção de novas fôrças sociais, como aptidões, sentimentos, idéias, para as quais o sistema vigente não estava preparado a sustentar. Essa justaposição de elementos novos na velha sociedade tem um papel degenerativo. Êsse papel cabe às *revoluções*, pois estas têm sempre uma relação com algum acontecimento já sobrevindo, e sua explosão não se dá por si mesma se não fôr provocada pelo jôgo anterior de fôrças externas. Assim, a Revolução Francesa de 1789 teve sua inspiração na Revolução americana, na luta pela independência, glorificada em França por tantos escritores e políticos.

O carácter violento das revoluções é proporcionado à resistência oferecida pelas velhas instituições, pela sua tenacidade.

Contudo, há muitos outros factôres que penetram ainda na sociedade para actuarem como corruptivos e destructivos. Um dêles é a democratização da cultura. Esta sempre se tem feito à custa da própria cultura. À proporção que se difunde o conhecimento, pelo modo que se tem feito, êste decai em rigor e em profundidade. Jamais o conhecimento dado a todos atinge os graus quando ministrado a uma minoria, que o considera como um galardão. O número das mediocridades pseudamente cultas aumenta de tal modo que favorece a eclosão de uma sub-literatura, que muitas vêzes se apregoa como a mais alta e mais robusta manifestação da inteligência humana, como se verificou e se verifica ainda em nossa época, em que, por influência da industrialização e da educação extensiva e não intensiva, o romance e a poesia sem valor conseguiram cultores inúmeros e um público capaz de devorar todo o lixo

da inteligência humana. Nunca espécimes humanos mais medíocres conseguiram tanto aplauso, nem é tampouco de admirar que os efêmeros heróis de nossa época sejam o homem que comeu mais macarrão no ano, ou o que deu o pulo mais alto ou nadou mais depressa que os outros. Tais coisas já sucederam também nas culturas em decadência. Também ali uma literatura de puro lixo chegou a ostentar o valor mais alto, como se observou entre os gregos, entre os árabes, entre os romanos e entre os hindus. A queda do nível cultural é inevitável quando se precipita uma culturalização extensiva, sem considerar-se a necessidade de uma intensificação simultânea, que há, contudo, mas num grau tão diminuto que não acompanha o grau da outra. Há, realmente, ainda alguns grupos de estudiosos, e em algumas universidades se realizam cursos intensistas e extensistas equilibrados, mas sempre para uma minoria. A grande massa, pseudamente intelectualizada, permanece à parte do conhecimento profundo e se satisfaz com leves vernizes culturais e, sobretudo, com os títulos pomposos que ostentam, que qualificam as pessoas, mas que, na verdade, não lhes dá o conhecimento da matéria sôbre a qual se apresentam como realmente conhecedores. Na verdade, tal problema não é insolúvel. É possível elevar-se o grau de conhecimento e de saber, mas os que têm interêsses em dirigir e orientar a sociedade moderna, de tal pròpriamente não se preocupam, porque sabem que lhes convém multidões de semi-cultos e de pseudos-intelectuais, para que êsses sejam os esteios sôbre os quais fundamentam o seu poder, já que êsses dirigentes não poderiam competir com os realmente cultos.

Por outro lado, um factor que também intervém para a desagregação social é o excesso de especialismo, o que também se verificou entre os gregos que criaram uma palavra *Bancusia*, para indicar essa especialização deformadora, que constrói mentes monstruosas, afastadas da concreção, tendentemente abstractistas, que é uma forma viciosa da abstracção, e que perturbam a unidade necessária e a harmonia indispensável para o crescimento normal de uma civilização. Tais especialistas, devido às vizeiras que usam, têm uma visão sempre parcial e limitada, e são fàcilmente manejáveis pelos poderosos, porque sabem que lhes é fácil indicar um caminho a seguir, pois não são capazes de examinar e escolher com segurança o melhor que convém ao

todo, porque não têm uma visão do todo, mas apenas da parte. A *banausia* tão ridicularizada pelos gregos domina a nossa sociedade, e impede que uma visão geral mais profunda das coisas possa orientar os homens. Todos êsses elementos, como muito bem o salientava Toynbee, têm um papel desagregador e favorecem a corrupção. Basta que olhemos em nossos dias o espetáculo doloroso da literatura mundial, onde verdadeiras mediocridades são endeusadas como arautos da verdadeira arte, e chegamos a um século em que o número de grandes e reais valôres é cada vez mais diminuto, enquanto repórteres da literatura e falsos artistas forçam violentamente os meios de propaganda, com o intuito de obterem o cartazismo de *vedettes*, não trepidando, para tal conseguir, aos mais vergonhosos expedientes publicitários e demagógicos. Felizmente, há sinais de que um público mais culto desperta, e exige obras melhores. Essa cisão, que se observa na época moderna, é de máxima importância e sôbre ela desejamos oportunamente nos demorar, embora em tôdas as épocas tenha havido sempre duas literaturas: a dos sub-literatos palavrosos, demagógicos, do lixo do espírito, em busca de uma desenfreada propaganda e de um renome a todo custo, e a literatura séria, profunda, devotada ao exame e à especulação dos temas mais nobres, que só apaixonam as mentes mais elevadas. A primeira é a literatura de um romancista ou um poeta qualquer, de renome, e a outra a de um Platão, de um Aristóteles, de um Cervantes, embora tenha êste vivido os dois extremos em sua obra, pois a sua popularidade se deve mais ao que nela há de inferior, e do que nela há de superior.

Volvendo a Toynbee, vimos que êle estabeleceu dois aspectos da queda da auto-determinação, que foram: a mecanização do mimetismo; ou seja, a não correspondência por parte dos dirigidos em relação aos dirigentes, e em segundo lugar, a irreductibilidade das instituições; ou seja, a impossibilidade destas suportarem formas supervenientes não contidas em suas virtualidades.

Salienta ainda Toynbee um exemplo de decadência quando se instaura uma idolatria a uma instituição efêmera, como a dos atenienses ao papel de educadora do mundo, que atribuíram à sua cidade; a dos cristãos, no sonho de um novo império romano, o sonho da cosmópolis de Alexandre.

Outro aspecto é o apêgo a uma técnica efêmera, como o é a simbolizada pelo duelo de David e Golias, em que êste, convicto da sua técnica, desprezou totalmente as possibilidades de seu contendor, e, para êle, avançou sem receio, como a França na guerra de 1939, confiando na impenetrabilidade de sua famosa Linha Maginot, como os mamelucos do Egito, ante a nova técnica de Napoleão, os velhos exércitos ante a falange macedônica, e a falange cedendo às legiões, as velhas formações militares ante as armas de fogo, a vitória do exército francês sôbre as formações prussianas de Frederico o Grande e, finalmente, o desenvolvimento técnico do exército alemão em face das velhas técnicas dos franceses em 70, e superando-as.

DA DESAGREGAÇÃO DAS CIVILIZAÇÕES

Escreve Toynbee: "... nós já descobrimos, que a causa última e a razão fundamental dos declínios, que precedem as desagregações são essas explosões de lutas intestinas, que comprometem a faculdade de auto-determinação das sociedades. Os cismas sociais, que revelam essa discórdia, rompem simultâneamente a sociedade derruída sôbre dois planos. Existem cismas verticais entre sociedades cindidas geogràficamente, e cismas horizontais em que as classes, que habitam o mesmo território, opõem-se uma à outra" (ibidem, pág. 402).

Entre as primeiras, temos as guerras entre os estados, que os levam ao suicídio; quanto às segundas, estas aparecem já quando a sociedade declina e inicia seu derruimento e desagregação. Estas últimas não surgem nas fases de crescimento. Em nossa civilização ocidental, encontramo-nos em face dêsse último tipo de cisão.

"Ao terminar nossa análise, descobrimos que a mutação qualitativa, que acarreta a desagregação, traz um carácter oposto ao que produz o crescimento. Vimos que no decurso do desenvolvimento, as diversas civilizações, que se elevam, diferenciam-se cada vez mais umas das outras. Vamos agora descobrir que, ao contrário, o efeito qualitativo da desagregação leva à estandardização" (ibidem, pág. 404).

A tendência marcante e quase dominante, que leva a um sector do conhecimento ou da arte, é um dos sinais dessa fase. Tôda vez que se escolhe apenas um sector, o esgotamento aproxima-se velozmente, como se verifica na escolha de um valor artístico, dos muitos que constituem uma obra de arte. Assim, a extrema valorização do volume na pintura leva ao excesso de abstraccionismo e o esgo-

tamento precoce das possibilidades de criação. Poderíamos multiplicar os exemplos, mas são desnecessários ao leitor inteligente, que hoje tem ante os olhos inúmeros exemplos.

O socialismo autoritário de Karl Marx é um exemplo dêsse cisma social desagregador pela exaltação da luta de classes, portanto da cisão social.

"Êste cisma... nasceu de dois movimentos negativos, inspirados cada um por uma má paixão. De início, a minoria dominante experimenta manter, pela fôrça, a posição privilegiada, que ela cessou de merecer. O proletariado responde então à injustiça pelo ressentimento; ao mêdo, pelo ódio; à violência pela violência. Contudo, o movimento completo alcança a criações positivas: o Estado Universal, a Igreja Universal, as hordas bárbaras" (ibidem, pág. 407). Contudo, não se evita que uma nova minoria seja dominante e tôda-poderosa, e de um poder muito superior à anterior, por colocar tôda a máquina do poder às suas ordens.

O que caracteriza o proletariado interno não é pròpriamente a sua existência, mas a sua consciência de classe, o ressentimento de sentir-se deserdado da situação. E é êsse proletariado que é, posteriormente, excitado pelas mais sinistras figuras de cesariocratas, trânsfugas de seus estamentos sociais, como um Sertório, um Sexto Pompeu, um Mário e um Catilina, entre os romanos, e outros que a história nos conta em nossos dias, que auxiliarão a destruição de uma civilização. Contudo, se não se dá a vitória desejada, abrem as portas a um novo surto cultural, porque, rompendo, corrompendo e desagregando totalmente o que perdurava do passado, dispõem os elementos materiais e fundamentais para uma nova informação, para um novo ciclo cultural, que se abre, também, com uma nova fé robusta e com seus mártires e seus propagandistas fervorosos.

Antes de terminar nosso apanhado geral, no qual compendiamos as principais concepções de Toynbee, desejamos atentar um pouco para a especialização, que é, na verdade, um dos movimentos mais sinistros de cisão da alma, para usarmos uma expressão daquele autor.

A valorização do especialismo surge da consciência, que se toma em primeiro lugar, do acervo imenso de conhecimentos particulares e da impossibilidade que limita nossa

vida e nosso conhecimento em poder acompanhar tudo quanto é descoberto, achado, conquistado. Então, surge aos olhos de muitos que é preferível conhecer-se bem alguma coisa em particular do que mediocremente muitas em geral. O universalismo do conhecimento é combatido em favor do especialismo, e o especialista começa a surgir aos olhos dos menos percatados como representante de um nível mais alto de cultura. Contudo, na verdade, não foram as mentes da *banausia* que criaram algo de novo e de grande para a humanidade, mas precisamente aquêles que invadem vários sectores do conhecimento. Por isso não é de admirar que a Humanidade deva mais aos autodidatas o seu progresso intelectual que aos prisioneiros de uma escolaridade particularista. Ademais, os poderosos sabem que o meio melhor de dominar é dividindo. E como desejam dominar uma totalidade, como poderiam dividi-la em partes? O processo é simples: dividam-se os homens pelo conhecimento, de modo que nada em comum mais haja entre um médico e um engenheiro, que não podem mais manter entre si uma conversação sôbre temas superiores, porque estão ambos distantes um do outro, e separados por um abismo de ignorância, pois o médico orgulha-se de ser analfabeto na engenharia e o engenheiro exibe o galardão da sua ignorância total da medicina. Dêsse modo, estarão separados pelo espírito. Mas poderão estar unidos pelo poder coactivo do Estado ou do partido ao qual servem como "soldados fiéis" ou "correligionários". Dêsse modo, os poderosos, dividindo, melhor podem governar. Êles sabem disso e tôda orientação do Estado todo-poderoso sempre consistiu, na história da humanidade, em desenvolver, sob o pretexto da divisão do trabalho e da vantagem que há no conhecimento do particular, o aumento crescente da especialização, de modo que os homens se separem, unidos apenas pelo poder estatal, que os uniformiza como servidores apenas.

Êste é um dos dolorosos aspectos que vivemos em nossa época, sôbre o qual ainda nos demoraremos a estudar.

O CICLO DAS FORMAS VICIOSAS

Em "Filosofia da Crise", escrevemos estas páginas, que ora reproduzimos, porque nos servem de ponto de partida para o estudo da matéria que é objecto dêste livro.

"Há um ponto de máxima importância para a boa compreensão da nossa teoria da crise, no que se refere ao homem e aos campos onde êle actua e sofre determinações. Êsse ponto é, sem dúvida, o da abstracção.

O verbo *abstrahere*, em latim significa trazer (de *trahere* e de, *abs*) separar, portanto. E é nesse sentido etimológico que a palavra foi sempre considerada em sua amplitude acepcional.

Mas, na Filosofia, o têrmo restringiu-se mais ao sentido de uma separação mental, isto é, uma separação realizada pela mente, e não numa separação física, como a das fôlhas destacadas de um caderno. Por isso, se consideram como exemplos mais elementares e mais fáceis para entender o que é abstracção, as figuras geométricas, por exemplo, destacadas, pela mente, dos objectos nos quais elas existem.

Na abstracção, dá-se, portanto, a presença de três têrmos: o agente que procede a abstracção, o acto abstractivo e o objecto sôbre o qual o mesmo se realiza. O resultado dessa operação é o seu conteúdo. É comum, na Filosofia, empregarem-se têrmos como: *acção abstractora, abstractor, abstraído,* no sentido, tanto do conteúdo, como do que foi passível da acção abstractora.

No sentido filosófico do têrmo, ao realizarmos uma abstracção, esta se dá na mente humana, porque o objecto, como tal, nada sofre, permanecendo o que é. Há, assim, na abstracção, uma actividade metafísica quando considera-

da em relação ao objecto, pois fìsicamente não há nenhuma separação, mas apenas a que realiza, por imagens ou idéias, a mente humana, uma actividade que é transfísica. E sem essa actividade não poderia o ser humano ter sobrevivido, pois a abstracção lhe é necessária, para que possa dar ordem ao mundo, que lhe surge caòticamente. Dessa actividade lhe surgiram os conceitos, as categorias, e tôdas as formas noéticas, que permitem ao homem ter uma visão ordenada do mundo.

A abstracção não é algo contra a vida, como o afirmam certos autores. A própria vida já realiza uma acção abstractora, num sentido, naturalmente biológico, porque, no viver, há também um seleccionar, um escolher, um preferir e um preterir, um separar o que convém à vida de o que não convém. E nessa actividade abstractora biológica, há evidentemente crise. Se prestarmos atenção ao mundo físico-químico, as afinidades químicas, que se revelam nas combinações, mostram-nos que há uma acção abstractora físico-química.

Mas tôdas essas acções se distinguem da psíquica, pois, enquanto naquelas há separações de ordem física, nesta as separações se dão apenas no plano noético, no plano do espírito, e o que é separado o é apenas através de esquemas abstracto-noéticos, sem que se dêem separações de ordem física.

É, portanto, apenas no sentido psíquico, que a abstracção é tomada pela Filosofia. Dá-se a abstracção nesse plano, quando é separado de um todo, pela acção da nossa mente, algo incapaz de existência independente do mesmo, como, por exemplo, a côr de um objecto. Esta separação se dá fora da ordem ôntica do objecto, e dela é que poderá surgir o conceito.

Segundo temos exposto sempre em nossas obras, verificamos que num acto intuitivo sensível, isto é, na captação de um facto do mundo exterior, a nossa sensibilidade, capta-o apenas proporcionadamente aos esquemas sensíveis acomodados, e o conteúdo da imagem é, por sua vez, proporcionado a tais esquemas, ou, em outras palavras, a assimilação, que se processa, é proporcionada aos esquemas acomodados.

Estas são as duas fases da adaptação da sensibilidade. A imagem, conseqüentemente, é uma *imago*, isto é, uma apreensão do objecto pela correspondência dos esquemas acomodados, que antecedem à assimilação. A imagem, que temos do mundo objectivo, sendo adequada aos esquemas, não é uma reprodução completa do objecto do mundo exterior. Embora o capte como um todo (e essa captação não é falsa, se considerada na sua especificidade, como nos pode demonstrar a gnosiologia), ela, porém, não reproduz totalmente (*totaliter*), como dizem os escolásticos, o que o objecto é, mas sòmente o que dêle corresponde aos nossos esquemas. A *imago* é, pois, intencional; tem um conteúdo psiquíco, que é dado pelos esquemas acomodados e pela assimilação correspondente, e ela corresponde ao que é no objecto *in totum*, por semelhança, e não o que o objecto é totalmente, isto é, por identidade.

Na *imago*, há uma identificação entre o intencional e o fundamental do objecto, mas em têrmos, pois é uma identificação apenas parcial da apreensão psíquica do objecto como um todo, e não uma apreensão do objecto *totalmente* como é.

Êste facto leva fàcilmente à compreensão de que, na apreensão sensível, já se dá uma abstracção mental, pois a *imago* é uma *intimização* do objecto, segundo a acomodação dos esquemas. E não sendo a reproducção do objeto *totaliter*, ela é menos que êle, se partirmos do ângulo do objecto, mas diferente, se partirmos do ângulo do sujeito *cognoscente*, que não apreende tudo, mas apenas o que lhe é proporcional.

Sôbre esta maneira de conceber a abstracção, palmilhamos um terreno onde surgiram muitas controvérsias na Filosofia. Onde, porém, todos os filósofos, com pequenas variações, estão de acôrdo, é que a nossa mente possui a capacidade de realizar abstracções, operação que lhe é própria.

Para a filosofia escolástica, fundada no pensamento aristotélico e platônico, essa operação abstractora de nosso espírito não elimina pròpriamente o real, mas se mantém sempre próxima dêle, pois capta, pela separação do individual, o geral e o essencial, que constituem, *também*, a realidade das coisas.

Desta maneira, a potência abstractiva do ser humano é uma fôrça criadora, que faz surgir o real, do sensível, o intelectual em sentido restricto, a forma, a essência das coisas, que, na intuição sensível, é apresentada confusamente. Essa acção, realizada pelo *intelecto agente,* isto é, pelo intelecto em acto, é o que caracteriza a racionalidade, pois esta é a faculdade do ser inteligente para captar, no que é dado confusamente, a *ratio,* a razão das coisas.

A abstracção era classificada em abstracção total e abstracção formal. Na primeira se separa o geral do particular, como, por exemplo, a figura geométrica de um determinado corpo. A primeira é chamada *abstracção total,* porque o seu resultado é sempre um todo; e a segunda, *formal,* porque capta uma forma.

A abstracção revela graus: *o primeiro grau* é aquêle em que se consideram os objectos abstraídos da matéria, quando se abstraem as particularidades, contingentes e estritamente individuais. Esta é a abstracção realizada pela Física; a *abstracção de segundo grau* realiza-se sôbre a primeira, e capta a quantidade, o número, as figuras, e é o objecto da matemática. Finalmente, há uma *abstracção de terceiro grau,* que é aquela que concebe as leis, os sêres que podem existir independentemente da matéria, as formas como causa, efeito, o número transcendental, Deus, os espíritos puros.

Esta é para a filosofia clássica, a abstracção própria da Metafísica. Para dar um exemplo dos três planos da abstracção, dos três graus da abstracção (e aqui queremos referir-nos apenas à intelectual), poderíamos fazê-lo da seguinte maneira: num determinado corpo físico, se considerarmos as suas particularidades, o que lhe é próprio, separadamente, ou seja, o seu volume, a sua massa, etc., estamos na abstracção da Física; se dessas particularidades, considerarmos as suas generalidades, como seja número, figura, etc., estamos no campo da matemática, e quando consideramos as leis e as formas puras, categorias, etc., desconcreccionados na matéria, realizamos a abstracção metafísica.

Deve-se, no entanto, considerar também como abstracção de certo modo metafísica as de grau inferior, pois em tôdas elas há um separar transfísico.

Um estudo filosófico da abstracção, no qual se tentasse justificá-la, levaria a penetrar em amplos terrenos, que já invadem o sector, não só da Filosofia geral, como, especialmente, de disciplinas como a Gnosiologia, a Psicologia e as metafísicas regionais.

Para o desenvolvimento da nossa tese, o que nos interessa estabelecer é que o abstraído, pela nossa mente, dá-se, ou não, no conjunto da realidade.

Admitem muitos filósofos que a nossa mente é capaz de abstrair universalidades, que não são reais, mas meramente conceptuais, isto é, que não encontram um fundamento nas coisas, mas apenas são criações do nosso espírito (entes ficcionais). Outros, porém, afirmam que tôdas as abstracções que a nossa mente é capaz de fazer, desde que sejam rigorosamente construídas, segundo os princípios da Lógica, correspondem a uma realidade, quer física, quer metafísica. O ser humano se diferencia dos animais por possuir a racionalidade, isto é, a capacidade de construir esquemas generalizadores, com os quais êle dá uma ordem lógica (de *lógos, razão*) ou seja, uma ordem das razões que correspondem ao nexo das coisas, com a qual êle "organiza" o cosmos, que aos nossos sentidos surge caòticamente, eivado de heterogeneidades.

Sendo generalizadora a actividade abstractiva do homem, tem ela que considerar, primordialmente, o que é homogêneo, separando o que é heterogêneo; assim, no conceito, consideram-se apenas as notas imprescindíveis que se repetem nos indivíduos, isto é, que os indivíduos têm em comum. Por essa razão, muitas vêzes, surgem, na Filosofia, aquêles que combatem a actividade operativa racional por considerarem-na excessivamente abstractora, por desprezar ela as heterogeneidades e não apresentar uma correspondência à realidade, que é heterogênea.

A longa polêmica travada entre racionalistas, que atribuem a prioridade, no conhecimento, à razão, e também a ela o critério de conhecer, e os irracionais de tôda espécie, que lhe negam tais valôres, já esgotou todos os argumentos que poderiam ser esgrimidos entre as duas facções. Estas duas posições são posições de crise, porque uma actualiza, na razão, apenas os aspectos positivos, enquanto a outra, apenas os negativos.

Por isso, intercalando-se entre ambas, surgem outras posições, como a de Aristóteles e a dos escolásticos, que reconhecem o grande papel que tem a razão humana, como também as suas deficiências.

Para o desenvolvimento da nossa tese, o que é preciso considerar é o seguinte:

1.º — Tôda actividade noética do homem é abstractora, em graus maiores ou menores, isto é, escalares portanto, e realizam uma crise.

2.º — As abstracções, realizadas pelo espírito humano, quando correspondem à realidade, não a apanham totalmente, mas apenas como um todo (*totum et non totaliter*) o que também revela crise.

Estabelecidos êstes dois pontos, podemos agora estudar, no conjunto do real, onde estão os fundamentos da abstracção noética. Nesse conjunto da realidade, tudo quanto se refere à actividade abstractora do espírito se dá concrecionado. A separação realizada é meramente mental, pois a realidade forma um todo concreto.

O agravamento da crise, e nesse caso seria uma diácrise, está no facto de o espírito humano considerar o que êle abstraiu, e que separou, portanto, mentalmente, como se estivesse *realmente* (aqui real-fìsicamente) separado no mundo real. Quando o homem, ao realizar a abstracção, para analisar os seus conteúdos, se esquece de devolvê-los à realidade, ou obstina-se em não fazê-lo, agrava êle a crise, de tal modo, que as conseqüências se tornam perigosas para o próprio homem. Essa última posição é uma posição viciosa, porque se afasta do verdadeiro caminho, e a ela chamamos de *abstractista*, e, nesse conceito, pomos sempre um conteúdo negativo.

A história humana está cheia de exemplos de atitudes abstractistas, as quais geram as posições absolutistas, também viciosas, que trouxeram e trazem consigo um corolário de conseqüências das mais perniciosas para o ser humano.

Passamos agora, antes de prosseguir nesta análise, a *dar* exemplos de tomadas de posição abstractistas, cujas conseqüências foram desastrosas para a humanidade em geral.

Se tomarmos, como objecto de nossas pesquisas, o ser humano, podemos considerá-lo segundo os factôres que o determinam na sua estructura ôntica, e segundo a sua circunstância ambiental, sob os ângulos da emergência e da predisponência.

São factôres de emergência os princípios intrínsecos do homem, como seja a sua materialidade animal, e o seu psiquismo, espiritual ou não, não importa. O homem é assim, emergentemente, corpo e alma.

Mas o homem implica a sociedade humana, de onde êle vem e na qual permanece, bem como ocupa certo *habitat* geográfico. Êstes factôres actuam como predisponentes, porque dispõem o seu surgimento, como também, o seu modo de proceder. Concretamente considerado, o homem é um corpo com psiquismo, que vive numa sociedade, num âmbito geográfico.

No seu desenvolvimento, no processo da sua existência, não só depende dos factôres emergentes, como o seu corpo, o temperamento, o biotipo, etc., como também da esquemática psicológica de que é provido, e ainda das influências ecológicas do ambiente circunstancial, como clima, lugar, fisionomia geonômica, etc., e da determinação e influências, que possam exercer os seus semelhantes, bem como o lastro cultural que o antecede e o acompanha, como a religião, ciência, arte, técnica, e tôdas as criações superiores do ser humano. Todos êsses factôres se coordenam para estructurar culturalmente o indivíduo.

Nenhum ser pode realizar algo além das suas possibilidades, ou, para lembrarmos um adágio da filosofia clássica, a acção segue-se ao agente. Êste não pode realizar senão o que é proporcionado às suas possibilidades.

No caso em questão, o homem só pode actualizar o que cabe na sua emergência; portanto, está determinado pela potência da sua materialidade e da sua espiritualidade. Mas o ser humano, sofrendo a acção do meio-ambiente e sob êle exercendo a sua acção, é determinado, e determina-se proporcionadamente às suas possibilidades e às possibilidades do meio-ambiente. Se a predisponência exerce um grande papel sôbre o homem, esta só poderá fazer eclodir aquilo que o homem já contenha em potência. Portanto, é fácil compreender que os factôres ecológicos e os histórico-sociais,

que inegàvelmente exercem sua acção sôbre êle, actuam dentro do âmbito da emergência. Esta é uma visão concreta do homem.

Se alguém se coloca num dêsses factôres e o considera como determinante exclusivo ou predominante da actuação humana, ter-se-á colocado numa posição de crise, pois ao actualizar um dos factôres estará virtualizando os outros. O biologismo, como vimos, levará muitos a considerarem que o factor bionômico (do corpo) determinará apenas o factor psicológico, considerando todos os outros como submetidos a êste. O ecologismo afirmará que o homem é um producto dos factôres geonômicos, e o historicismo proporá que o homem é apenas um producto dos factôres histórico-sociais.

Qualquer dessas formas estará actualizando apenas um factor, excluindo os outros, ou submetendo-os, hieràrquicamente, àquele, promovendo, dêste modo, uma providência de crise, pois realizará uma modalidade do abstractismo.

E tôdas essas posições encontram, como sempre encontraram, argumentos e exemplos eloqüentes de que realmente um dêsses factôres é o predominante. E tal se dá porque virtualizam os exemplos que mostram a predominância de outros factôres.

Se no desenvolvimento de uma vida humana ou de um grupo social, vemos a predominância de um factor, há exemplos numerosos para provar, para mostrar a de outros.

Todos êsses *ismos* são manifestações abstractistas, e as filosofias, que nêles se fundaram, serão filosofias *de* crise.

Tais filosofias nos revelam as suas formas viciosas, como nós a chamamos. E essas formas têm um papel importantíssimo na história do pensamento humano, exercendo influência sôbre as atitudes e o destino do homem.

Realizam tais formas viciosas, genuìnamente abstractistas, um verdadeiro ciclo, que chamamos "ciclo das formas viciosas", que apresenta um ponto de partida sempre abstractista, desenvolve-se até alcançar uma posição absolutista, conhecendo, posteriormente, uma desintegração, após fluxos e refluxos, até terminar pelo abandono de seus representantes, e passar, depois, para as páginas da História, como mais uma das amargas experiências e das mais dolorosas desilusões humanas.

* * *

O processo abstractivo do ser humano corresponde, no plano psicológico, ao processo selectivo que tivemos oportunidade de examinar, tanto na esfera biológica como na físico-química.

Seria, entretanto, uma deficiência filosófica, se pretendêssemos reduzir os factos psicológicos aos biológicos, ou aos físico-químicos.

O processo selectivo dá-se em todos os sêres finitos, mas se apresenta com peculiaridades correspondentes às diversas esferas, como já vimos.

* * *

Nós já verificamos que em todos os sêres, que existem cronotòpicamente, isto é, no tempo e no espaço, há um separar-se, pois o ser finito, ao afirmar-se de qualquer modo, recusa contemporâneamente o que não é êle.

O ser infinito, na Filosofia, não apresenta pròpriamente esta recusa, porque não há outro que se lhe oponha, pois êle é, como tal, único.

Mas, um ser finito implica, automàticamente, a presença de um outro, que é também ser. A única oposição que se poderia estabelecer ou propor para o ser infinito seria a do nada absoluto ou metafísico.

Ora, sendo êste *nada*, ausência absoluta de todo e qualquer ser, conseqüentemente de tôda e qualquer eficácia, não é êle positivo de nenhum modo, e como tal não poderia ser têrmo de uma oposição.

Pois o que se opõe, põe-se *ob*, ante outro, o que implica positividade. Para o ser infinito, não há crise, porque não há distância entre êle e o não-êle.

Mas, para o ser finito, há sempre crise, porque o outro é um ser real, um têrmo positivo, que se coloca ante, e, entre ambos, se estabelece uma distância.

Na intuição sensível, há essa distância, porque a apreensão realizada não capta totalmente o facto exterior, mas apenas segundo a actividade que corresponde à forma do cognoscente, à sua esquemática.

No acto intelectivo racional, o processo já é claramente metafísico, porque, no momento em que a razão humana apreende a universalidade de uma coisa, ela a *desmaterializa* da sua singularidade, virtualiza-a, como tal, para considerá-la como generalidade, isto é, para concentrar a operação apenas sôbre aquelas notas, que a coisa tenha em comum com outros sêres, classificados no esquema conceitual, abstractivo portanto, que lhe são correspondentes no mundo noético, no mundo do espírito.

Se a intuição sensível nos dá o facto na sua singularidade e na sua generalidade, confusamente, a abstracção intelectual racional realiza um processo de separação, pois vai concentrar os factos apenas na sua actualidade geral, isto é, na qualidade, como se diz na Filosofia.

Vê-se dêsse modo que a nossa razão realiza uma crise mais ampla, por isso é ela genuìnamente crítica. Se prestarmos atenção ao homem em seu estado actual, e se remontarmos, ademais, no processo evolutivo que se verifica na criança até alcançar a racionalidade plena, veremos que nenhuma das nossas intuições sensíveis, senão em raríssimos momentos, se apresenta em tôda a sua pujança. Não podemos mais impedir que os esquemas abstractos, que constituem o lastro intelectual de um ser humano, influam ao se dar a intuição sensível. Um simples exemplo seria grandemente esclarecedor.

Todos sabem que a criança não tem, na sua primeira infância, uma noção clara das distâncias entre os factos do mundo exterior. Por isso, pode ela estirar os braços para tentar alcançar uma estrêla ou para tomar um objecto que lhe está muito distante.

Atingida a racionalidade, não poderíamos realizar conscientemente tais tentativas, porque embora ao olharmos os factos, na distância, pareçam-nos mais próximos de nós, como flutuando num só plano, *sabemos* que êles se colocam afastados uns dos outros, na profundidade, a distâncias que são por nós captadas através de uma operação instantânea de adequação com as perspectivas.

No entanto, se prestarmos bem atenção, veremos que a nossa intuição sensível capta aquela casa postada no horizonte, como um ponto que caberia entre dois dedos e, no entanto, *sabemos* que ela é dimensionalmente muito maior

do que a dimensão indicada pelos nossos olhos. Há, assim, uma ordenação dos factos apreendidos pela intuição sensível, operativamente racional, pois já actuam aí esquemas generalizadores, que compensam as nossas deficiências sensíveis. Os homens, no estado em que se encontram, *decoram* a imagem apreendida com a interferência intelectual racional, e esta é a razão por que suas intuições já não se apresentam com as características da plena singularidade, como se verifica no caso da criança.

O mundo não é novo mais para nós. É algo repetido, porque, embora cada facto seja històricamente inédito, já contém em si o "mesmo" das nossas experiências anteriores. Só em raros momentos da nossa vida, em certos êxtases fisiológicos e místicos, pode o ser humano sentir aquêle ineditismo da intuição pura, como também ante a surprêsa, e esta é a razão por que ela nos dá um prazer que atinge um grau de intensidade elevado. Fora disto, o mundo é, para o homem adulto, um espetáculo que se repete, e daí a grande necessidade que tem de buscar dentro de si aquêles caminhos ainda não percorridos, que lhe possam oferecer instantes daquela satisfação peculiar na intuição pura e que nem sempre consegue encontrar nem sentir.

Temos assim alguns fundamentos para compreendermos o "ciclo das formas viciosas" de que falamos. Na nossa actividade intelectual, a razão, coordenadora e classificadora, tende a separar o que é homogêneo do que é heterogêneo, para dar aquela ordem lógica aos factos do mundo, que se apresentam para nós confusamente.

Nessa actividade abstractora, encontra a razão, nos esquemas que ela constrói, um nexo que é uma nova homogeneidade, na qual as primeiras generalidades podem ser classificadas.

Podemos exemplificar com as categorias, que são conceitos de conceitos, pois, na categoria da quantidade, por exemplo, incluem-se tôdas as generalidades que classificam os sêres corporais, que são quantitativos.

Nesse proceder lógico, que, etimològicamente, é uma busca do LOGOS, da razão, do nexo das coisas, a actividade intelectual consegue captar o que "costura", o que alinhava um conjunto de factos, os quais se referem a uma generali-

dade que os coordena lògicamente, e temos, então a TEORIA (1).

Tôda vez que o homem constrói um sistema, êle o separa dos que a êle se opõe. Todo sistema é uma construcção fechada e, conseqüentemente, excludente de tudo que lhe não cabe lògicamente.

Revela-nos a história humana, em todos os seus ciclos, a construcção, não só de teorias, como de doutrinas, que surgem como surge a vida: canhestras, balbuciantes, imprecisas, até adquirirem uma forte solidez, e abrirem abismos entre partidários e não-partidários e, finalmente, realizarem o seu ciclo, até tombarem, fragorosamente, depois de um longo crepúsculo. O exame dos ciclos das altas culturas, como foram a egípcia, a hindu, a árabe, a greco-romana, a fáustica ocidental, revela-nos que há um período que se caracteriza de absolutista: é o momento em que se encarna num homem, fundado numa casta social, todo o poder, todo o *quantum* despótico social.

Êsse período, que é o clímax de uma cultura, marca o seu zênite também, e é o ponto onde começa a sua decadência. E também as doutrinas, que surgem balbuciantes, ingênuas, juvenis, alcançam a maturidade, conhecem aquêle patamar, que é o seu ponto mais alto, o seu zênite, o seu momento de absolutismo avassalador, que também é o instante em que começa o declínio, a decadência.

Consideramos como um factor de degenerescência de tôda a construcção do ser humano, aquêle momento em que

(1) Êste têrmo, de origem grega, que significa **VISÃO**, era empregado pelos gregos, para chamar as procissões que realizavam, por ocasião das festas religiosas, que se dirigiam, vindas das cidades, em que os habitantes, enfileirados, iam até os templos, ligados por festões de flôres ou de ramos, formando, assim, uma totalidade. Essas fileiras eram chamadas **teorias**. Passou depois êsse têrmo para a Filosofia, significando sempre o que é capaz de entrosar e conexionar um conjunto de factos, naturalmente tomados no sentido racional. As teorias tendem a separar os factos que a elas se referem e, por isso, têm sido, na História, grandes criadoras de diácrises. É fácil, daí, alcançarmos a doutrina, que seria a conexão de teorias, fundadas em hipóteses, sendo os sistemas verdadeiras constelações de teorias.

ela começa a subir os degraus do absolutismo. Êsses degraus podem ser expostos da seguinte maneira:

1) uma doutrina é considerada *como* certa e eficaz;

2) como a *mais certa* e eficaz;

3) como a *única* certa e eficaz.

Ao alcançar êsse terceiro ponto, tôda e qualquer objecção é considerada herética. Não é mais possível, nesse momento, transigir com os adversários, porque a própria defesa da doutrina exige uma vigilância constante contra todos os opositores, e até contra partidários vacilantes, transigentes ou tíbios, e tôda vacilação é uma ofensa aos princípios absolutamente VERDADEIROS, sôbre os quais não se pode permitir o menor vislumbre de dúvida ou a menor suspeita.

E se esta doutrina ou sistema dispuser do poder físico, ela o exercerá inevitàvelmente, empregando a fôrça para combater opositores e partidários dúbios e vacilantes. Atinge, nesse momento, o seu *clímax*. E é nesse mesmo instante que se forma uma centralização de poder e uma oligarquia que o constitui, passando esta a ser usufrutuária e beneficiária das vantagens que oferece o domínio, estabelecendo seus componentes, entre si, uma luta interna, de início surda, na formação de grupos, encarnados por chefes. Exibe ela uma unidade, sustentada mais pela coacção, o que impede o acirramento da luta interna, que, fatalmente, ultrapassará as fronteiras da oligarquia, extravasando-se no exterior, e gestando as inevitáveis conspirações, que não escolherão meios, afinal, e que precipitarão o processo corruptivo total, apressado pelos factôres predisponentes.

A decadência é inevitável, porque os homens procurarão ater-se ao poder, e, desta forma, actualizarão os meios em vez de os fins, e tôdas as vêzes que se substituem os fins pelos meios, nada mais impedirá a decadência final. Eis uma forma viciosa que se repete na História.

São sempre os que mantêm em suas mãos todo o poder, que procuram dar a coesão imposta pela fôrça, distinta da fôrça dada pela coesão, peculiar aos novos movimentos em sua primeira fase juvenil, de ascensão.

A destruição final é inevitável, porque a crise se agrava, e, como decorrência dos excessos, que serão obrigados a co-

meter, estimulam-se doutrinas opostas, excessivas, por sua vez, cumprindo-se, assim, o ciclo das alternâncias, tão visíveis em todos os factos da história humana.

Tôda vez, porém, que um sistema não alcança o poder político, não exerce êle aquela brutalidade que perpassa pelas páginas da história, como as de que são ricas os nossos dias, mas tal não impede que outras brutalidades também se verifiquem. Se não é possível realizar-se um policiamento à semelhança de o que realiza o Estado político, há policialismo ideológico, que também exerce um papel autoritário, violento, como se vê nas lutas entre seitas de tôda espécie.

Basta que passemos os olhos pela história de tôdas as doutrinas filosóficas para vermos a presença da lei da alternância.

Aos excessos do materialismo, os excessos do idealismo; aos excessos do racionalismo, os excessos do irracionalismo; aos excessos do dogmatismo, os do cepticismo. De excesso em excesso, decorre a história humana, intercalada por alguns momentos lúcidos, em que alguns, sem se deixarem avassalar pelas paixões dos extremismos, constroem as visões que resistem aos extremos, e realizam os verdadeiros sistemas que não perduram, em seu domínio, porque o ser humano, por um quase determinismo bárbaro de sua constituição, que é sempre antinômica, insatisfaz-se até quando alcança uma satisfação. Mas o conteúdo constructivo de tais sistemas perdura, embora entre grupos menores, como o aristotelismo, por exemplo.

E continuará êsse ciclo de formas viciosas até o dia, (o que é uma possibilidade) em que se ilumine o espírito humano e alcance o que parece impossível: a plenitude de uma visão perene, que concilie os extremos, transcendendo-os. Assim, a crise não se separa de nós, e as diácrises sobrevêm às síncrises. E só podemos ultrapassá-las, quando alcançarmos aquela posição, transcendental, que realiza um quase milagre de unir os cumes, apesar dos vales que tanto os distanciam. Mas, para tal, é mister águias, porque são elas que voam de cume em cume, que, para elas, é o caminho mais curto.

* * *

Todo o existir é formado de singularidade, porque são os indivíduos que existem, e os sêres corpóreos, que transitam no tempo, são singulares, e cada instante de sua existência é sucedido por outro instante.

A característica filosófica do tempo é a irreversibilidade. Não podemos fazer o tempo retornar sôbre si mesmo. Se, ao medirmos um objecto, podemos partir de um ponto para outro, podemos repetir a mesma medida, partindo do segundo para o primeiro. Assim, é possível a reversibilidade no espaço; não, porém, quanto ao tempo. Ao instante decorrido sobrevêm outros, e jamais o passado conhece novo presente. Todos os sêres corpóreos, porque se dão no tempo e no espaço, são, enquanto tempo, irreversíveis. Esta característica é a que se chama pròpriamente de história. Neste sentido, *história* poderia ser considerada como uma característica da temporariedade dos sêres corpóreos.

O nosso cosmos é, assim, corpóreo, mas, nêle, há repetições. Por acaso as fôlhas daquela árvore não repetem as fôlhas de árvores da mesma espécie?

Há uma repetição, não quanto ao tempo, mas apenas quanto à forma ou à figura. Por isso, se nos colocarmos ante a história, apenas no campo da temporariedade, os factos humanos são irrepetíveis. Mas, se considerarmos, sob o ângulo das formas, teremos de reconhecer que há uma repetição. Se a história se encerrar apenas no que chamamos de *historial*, que é a descrição cronológica dos factos, é ela apenas uma disciplina subsidiária da Ética, como é, ou, melhor, deveria ser a Sociologia.

Colocada, assim, a História não é Ciência, porque, não há Ciência da singularidade. A Ciência é sempre do geral e o geral é a forma. E para a História tornar-se Ciência, é necessário que ela estabeleça, além do objecto material, que seriam os factos humanos importantes, também o objecto formal, o que històricamente é repetível: a forma, em suma.

Não é histórico qualquer facto social. Num determinado dia do ano nascem inúmeras crianças. É apenas um facto social. Mas sucede que, nesse dia, nasceu alguém que se tornou Napoleão Bonaparte. E desde êsse momento, essa data passou a ser histórica. Mas nem todos os lances da vida de Napoleão são históricos, porque muitos êle os viveu como vive o homem comum. Mas muitos dêles foram his-

tóricos, quando ultrapassaram o âmbito da sua vida pessoal, ou meramente familiar, para influírem sôbre o maior número. Temos aqui, uma das características do facto histórico. Há nêle, sempre, um ultrapassar do âmbito em que se dá, ao influir em âmbitos maiores.

Muitas vêzes, certos factos aparentemente sem importância, actuam, ultrapassando o âmbito comum, influindo sôbre colectividades maiores, o que nem sempre é fàcilmente reconhecível.

A verdadeira acuidade do historiador está em captar, no conjunto dos factos, aquêles que, directa ou indirectamente, influíram sôbre os acontecimentos, embora pareçam, ao primeiro olhar, desprovidos de maior significação..."

AS FASES CRÁTICAS NA HISTÓRIA

"Para corroborar a nossa teoria do ciclo das formas viciosas, examinemos os aspectos críticos na História. Não atentam êles a certos princípios já estabelecidos, como o de que tôda tensão é sempre o campo de uma luta constante entre os vectores de conservação e os de destruição, e que a victória final desta é, no mundo cósmico, uma lei?

Todos sabem que as coisas não são eternas. Elas desaparecem, não só no desenvolvimento natural do seu processo tensional, como pela acção antagonista de outras tensões ambientais. Não há sociedades humanas eternas, como não são eternos os seus elementos componentes.

A perdurabilidade maior ou menor de uma forma social não implica um eternizar-se, que é incompatível com o cósmico, que sucede, atravessando ciclos de formas, que embora se repitam e possam afirmar, no campo formal, um indício de eternidade, não impedem a transitoriedade do individual, do singular, que realiza uma vida, como vemos demonstrada em todo o cósmico, desde a esfera físico-química à sociológica.

Conseqüentemente, a História não escapa à regra (lembremo-nos da *anankê* dos gregos, do *dharma* dos hindus, do "ciclo" dos egípcios, etc.). A presença do *kratos* (poder, em grego) na constituição social, como fôrça de coesão, coerenciando a tensão social, é inevitável na História. Mas convém distinguir, pois a falta de uma nítida distinção leva, como tem levado, a interpretações falsas que correspondem aos desejos e às opiniões de grupos ideológicos, interessados em justificar atitudes e práticas.

Se consideramos o *Kratos*, como fôrça de coesão social, como super-individual, e acima de grupos, devemos tomá-la:

a) como correspondente à coesão (*tonós* arithmós pitagórico) como o que dá coerência (*cum-haerens* de *haereo*, estar pegado, perfeitamente unido, junto, daí herança) à sociedade tomada como tensão;

b) como estructurada num organismo político (à parte), que surge na História, desde as formas mais simples de centralização de poder (conselhos dos velhos, etc.) até o Estado moderno.

No primeiro caso, a coesão (*tonós*) dá fôrça à sociedade; no segundo, a fôrça dá a coesão. Há exemplos médios de participação de ambos.

Há uma inversão de vectores, cuja mudança, apenas da ordem, permite uma distinção já nítida.

Conhecemos, na Sociedade, diversos modos de surgirem as fôrças de coesão, como as formas de persuasão (religiões, etc.), as formas de constrangimento (Estado em tôdas as suas modalidades; a moral, sob alguns aspectos, etc.) e as trocas de vantagens (interêsses comuns criados, relações de parentesco em parte, etc.).

O *Kratos*, estructurado num organismo centralizador de poder (com graus de centralização, que correspondem à alternância do processo histórico dos ciclos culturais, como ainda veremos), é o que caracteriza pròpriamente a *Kracia*, que realiza a *krátesis* a acção de dominar polìticamente, dominar sôbre diversos estratos da estructura social.

O *Kratos* estructura-se, porém, em formas diversas, configurativas, que têm nascimento, desenvolvimento e deperecimento, segundo os ciclos históricos.

Se considerarmos, por exemplo, os quatro períodos dos ciclos históricos, estabelecidos por Spengler, podemos incluir nêles três fases cráticas correspondentes.

Ao período *juvenil* de formação de uma cultura, temos 3 fases cráticas, nìtidamente distinguíveis na História, apesar de suas raízes e prolongamentos interseccionarem-se com outras.

1) Fase *Teocrática* — Tôda cultura, quando se estructura tensionalmente, fá-lo sob uma forma teocrática.

A divindade dá as leis que regulam a ordem social. Um iluminado, figura que se torna mítica, e que se esfuma entre o histórico e o lendário, recebe da divindade a lei aplicável à nova sociedade. Essa figura humana pode ser divinizada.

Aparece como um Deus ou um homem que ascende a privar com a divindade. Um Rama entre os árias, um Maomé entre os árabes, um Moisés entre os judeus, (São Paulo entre os cristãos, Thot (ou Hermes Trismegisto) entre os egípcios, são homens divinos ou divindades encarnadas, que dão a nova lei, a nova ordem.

A sociedade estructura-se numa coesão dada pelo *consensus*. O *kratos* é usado pelo guia sem restrições. É uma forma de absolutismo aceita e não totalmente imposta, porque se funda no *consensus* e no reconhecimento da divindade, que escolhe um intérprete, que traduz em língua humana a vontade divina.

Em tôrno dessa personagem divina, presente muitas vêzes em corpo, ou presente em espírito, estructura-se uma ordem de homens *hieráticos*, santificados, que cumprem e fazem cumprir a lei.

É aqui que, progressivamente, se estructura a segunda fase crática:

2) *Hierocracia* (*hieros* = santo) — Os homens santificados (sacerdotes) estructuram o *kratos* social. São os representantes e cumpridores da lei.

Nesse período (os dos *brahmanin*, nos hindus; dos grandes sacerdotes, no Egito, com correspondências em tôdas as altas culturas, já desnecessário de citar), que se prolonga por um tempo maior ou menor, surgem os grandes choques entre os ortodoxos e os heréticos (lembremo-nos dos *charvakas*, na Índia, dos *gnósticos* e heréticos no Cristianismo, etc.). Essas heresias conhecem tôda a gama de afirmações, desde as mais intransigentemente puristas da lei até as que a negam. É nesse período que surgem movimentos de opinião destructiva da própria lei. Idéias materialistas, movimentos anti-clericalistas actuam de forma eficiente e enérgica aqui. (Conhecemos essa fase na nossa cultura, e em outras culturas, como na hindu, temos a luta dos charvakas, budistas, dos materialistas como Keshakambalim, dos indiferentistas de Kasyapa, que provocaram a ênfase ética dos jainistas). Impõe-se, então, nesse momento de refluxo da coesão religiosa, um movimento de fluxo *ético*, de espiritualidade mais agressiva para manter a ordem de coesão.

Os jainistas, os *rshis* da Índia, o ascetismo ocidental, são exemplos, com correspondências em tôdas as culturas, fáceis de encontrar.

Essa actividade gesta a formação de uma terceira fase crática:

3) *Aretocracia* (*aretê*, virtude) — O *kratos* é dominado pelos homens virtuosos (sentido grego do têrmo), corajosos, impetuosos na fé, que unem a fôrça material à fôrça da fé.

Já não é o poder apenas dos sacerdotes (dos homens dotados de *sacer*, de sacralidade), em sentido puramente regular, mas da sacralidade que a vida temporal também aponta pelo cumprimento dos princípios ético-religiosos: os virtuosos.

Essa passagem do poder religioso ao temporal, em que ambos se estructuram já com o germe da separação, que se processará crescentemente, impele as classes econômicamente dominadoras, ainda com o domínio político, a disputá-lo.

E surge a primeira revolução que faz ascender ao *kratos* a

4) *Aristocracia* — Os "melhores" (*aristós*) exigem mais direitos e apossam-se pouco a pouco do poder temporal. Os choques entre êstes e os sacerdotes são inevitáveis, e a figura centralizadora do poder, que é referida, desde as três primeiras fases, por um representante supremo, é o Grande Sacerdote, escolhido entre seus pares. Inicia-se, neste período, a preparação crescente da primeira grande revolução social, a aristocrática, que cria restrições ao poder. Os choques são inevitáveis, e dá-se ora o predomínio de sacerdotes sôbre aristocratas ou dêstes sôbre aquêles. É um período agitado, que obriga a uma centralização de poder, mas temporal, cada vez crescente. Os aristocratas escolhem o seu rei (*rex*, *rajah*, etc.). Êste, porém, ainda é um par, escolhido entre pares. Lembremo-nos das eleições do rei entre os nobres polacos, entre os nobres asturianos, etc.

As perturbações, que se observam neste período, provocadas pela ascensão de nova classe dos nobres, exige a hipertrofiação do *kratos* político. Por isso, o dirigente, apoiado num grupo pequeno, mas unido, estructura a

5) *Oligocracia*, em que o *kratos* é exercido pelo monarca, apoiado num grupo escolhido (*oligós*), pequeno, de senhores. Neste período, a separação entre o poder temporal e o religioso se processa de tal forma, que êste último perde o seu papel de subordinante para o de subordinado.

Os sacerdotes falam mais às coisas do espírito, e subordinam-se, pouco a pouco, aos interêsses das novas castas dominantes.

Neste período, surge o absolutismo, e temos a

6) *monocracia*, que maneja o poder sob o título de um rei poderoso, mas que, na verdade, se apóia num grupo.

Os desmandos supervenientes neste período provocam as ambições das novas classes, já detentoras do poder econômico, e que aspiram ao político, como a classe dos mercadores (burgueses, vasyas, etc.), que através dos ideais republicanos (a coisa pública, *res publica*) provocam a *segunda grande revolução social*, que é a

7) *Democracia* — Com esta se encerra o segundo período do ciclo cultural, que fôra o período clássico, para entrarem as fases já em declínio na sociedade. A separação entre o *kratos* político e o religioso é completa.

A ascensão dos homens das classes inferiores leva ao poder os representantes dos interêsses econômicos. Não estamos mais na fase em que vale uma aristocracia espiritual, nem uma aristocracia do sangue, mas uma aristocracia do dinheiro. Por isso, a democracia se transforma numa

8) *Plutocracia* — No *kratos* dos *plutoi*, dos ricos. Os homens de negócios, vindos muitos da própria aristocracia, que são a base e o fundamento do *kratos* plutocrático, terminam por ser dirigidos pelos interêsses dos homens mais ricos, dos dominadores do dinheiro, e temos a

9) *Argirocracia* (*argyros*, prata) — O dinheiro é o denominador comum de tôdas as coisas. E os homens de negócio acabam por transformar o Estado numa emprêsa meramente econômica, num amplo negócio, e as desmoralizações conseqüentes, provocam grandes agitações que levam à *terceira grande revolução social*, à

10) *Oclocracia* (*oclos*, a massa das ruas) — O domínio das "vontades" populares, das massas, da desordem destruidora, que, avassalando tudo em sua voragem, encerra o

terceiro período do ciclo cultural, e abre a fase final da decadência da cultura. A desordem exige a ordem, a

11) *Cesariocracia* — O kratos entregue a homens poderosos, apoiados nas fôrças militarizadas da sociedade, impõe-se como único meio de salvação à catástrofe inevitável. Período de guerras sangrentas com outros povos, que levam à destruição final do *kratos* político, ou da invasão de povos, que é fácil, e apoiada pela degenerescência interna da sociedade. Sobrevém, aos poucos, após longa degeneração, a fase final, de

12) *Acracia* — Em que não há mais o poder centralizado, mas ou um poder atomizado e disperso em pequenas unidades ou, então, a substituição por uma nova ordem imposta do exterior e a transformação do povo, que representava a cultura, à situação de *felah*, no pior dos casos.

Durante êsses períodos finais, em que há súbitos retornos a diversas crenças do passado, surge um novo ideal, sob base cooperacional, pelo *consensus*, que articulado com outros povos, se estructura para dar nascimento a uma nova tensão cultural, com suas possibilidades novas, encarnadas na figura de um grande santo, do presente ou do passado, que inaugura, outra vez a

Teocracia, e o ciclo da tensão cultural prossegue, conhecendo os mesmos avatares do *kratos*, cumprindo o ciclo das formas viciosas.

Podemos, ainda, em tôrno das fases críticas, por nós até aqui estudadas, fazer alguns comentários, que corroboram as nossas afirmativas.

Não podemos esquecer a variância e a invariância na História, pois sabemos que se essas formas *se repetem*, por entre fluxos e refluxos, por entre a alternância de afirmativas positivas e opositivas, como a luta entre os partidos ou as perspectivas evolutivas e as conservadoras, entre revolutivas e involutivas, que em cada momento surgem para dominar os acontecimentos, que elas, em sua variância, *não se repetem*, como singulares tìpicamente históricas, com suas características peculiares, com suas notas diferenciais, que estructuram a sua unicidade no acontecer humano.

No período democrático, não há, por exemplo, necessidade de um republicanismo nítido, pois um monarca pode,

como já tantas vêzes aconteceu, representar o interêsse das classes possuidoras dos bens móveis, comerciais e industriais, etc., como, em nossa cultura vemos um Napoleão Bonaparte, e até um Bismarck, representarem interêsses de origem burguesa.

Também se verificam na História períodos de restauração de formas anteriores, em conseqüência dos azares dos acontecimentos, mas quase sempre de curtíssima duração. Os fluxos e refluxos do absolutismo podem ser compreendidos ao dar-se a ascensão de novos grupos dirigentes, que sempre estabelecem maior liberdade aos seus pares, restringindo a dos adversários.

Por sua vez, a conjunção dos factôres emergentes e predisponentes, formando seus verdadeiros *arithmoi plethoi*, condicionam situações diversas, que nos podem explicar a grande variância dos factos históricos, e que serão temas para futuros estudos.

Em definitivo, deve-se olhar estas formas críticas como *formas*, e considerá-las como *analógicas* nos diversos ciclos culturais, nunca esquecendo a presença dialéctica da *variância* (singular) ao lado da *invariância* (formal) (1).

---

(1) Êsses quatro períodos, com suas três fases, observados na História, têm um fundamento na emergência humana. Em tôda e qualquer sociedade, independentemente da sua estructura econômica ou social, podemos ver, fundados no temperamento humano e nos aspectos caracterológicos, que há sempre lugar para a classificação de quatro tipos:

1.º — aquêles que têm uma tendência acentuada para o transcendental, para o místico, para **ver** além das coisas o que as coisas **calam,** e conseqüentemente com acentuado impulso religioso, com manifestações virtuosas muito mais intensas que outros; homens virtuosos, ascéticos, sacerdotais, etc., eminentemente **virtuosos;**

2.º — aquêles que revelam acentuadamente um ímpeto agressivo, empreendedor de façanhas desinteressadas, amando mais a acção pela acção, desejosos de realizar actos que estão além dos interêsses utilitários, orgulhosos de sua fôrça, de sua combatividade, de sua agressividade (guerreiros, pioneiros, cavaleiros andantes, caçadores que mais se orgulham do que fazem do que pròpriamente dos proventos obtidos, etc.), eminentemente **aristocratas.**

Nesses dois tipos, reconhecemos que a escala de valôres é hieràrquicamente diferente. Aos primeiros sobressaem os valôres de ordem religiosa e ética, enquanto aos segundos os valôres de ordem ético-aristocrática equiparam-se e confundem-se com os primeiros.

3.º — O daqueles em que predominam os valôres utilitários, que tendem a organizar a produção e as trocas, mais hábeis para as

Tomando em síntese o que tivemos oportunidade de examinar, nunca é demais repetir que essas fases cráticas não obedecem a uma exactidão mecânica. Sabemos muito bem que podemos matematizar os factos da Físico-química, quando no plano macroscópico, pois, na microfísica, a ciência actual encontra uma certa dificuldade para uma matematização em sentido meramente quantitativo. O átomo já revela, na sua íntima constituição, a presença de aspectos intensistas, que não podem ser reduzidos a números quantitativos.

Se passarmos para a esfera da Biologia, logo verificaremos que a vida não pode ser reduzida a números também quantitativos, e muito menos se quisermos estudar as esferas da Psicologia e da Sociologia.

Se as Ciências Naturais podem usar, com certo êxito, a matemática quantitativa, nas Ciências Culturais esta nem sempre pode ser aproveitada como naquela. Nestas, pode existir um maior ou menor rigor que corresponderia analògicamente à exactidão matemática das primeiras. Se a história humana sucedesse como sucedem os factos físico-

realizações econômicas e à ordem não pròpriamente guerreira, mas a de trabalho, que assumem a direção da producção ou da distribuição e trocas com outras colectividades; e finalmente

4.º — a daqueles que acentuadamente obedecem, prestam serviços, executam ordens, e que revelam certa incapacidade para autonomizar-se e tendem a ser servidores dos três primeiros.

Em todos os sêres humanos há essa emergência e, individualmente, em cada um, ela se dá com graus intensistamente menores ou maiores. Todos nós somos êsses quatro tipos, com graus diferentes. E a acentuação dêsses graus revela o que somos. Tal não impede que muitas vêzes alguém esteja numa função social que não corresponde perfeitamente à sua tendência principal. Estamos aqui em face de marginais, de inadaptados, de extraviados, que sùbitamente se rebelam, revelando o que são, dadas certas circunstâncias predisponentes.

A estructuração das classes sociais se processa pela precipitação provocada pela predisponência. Nesta, incluímos o histórico-social, o que nos permite compreender a variância das actualizações históricas. Em suma, a emergência se actualiza nas modais proporcionais à predisponência. E esta é a razão por que uma explicação meramente materialista-histórica, como a que efectua, por exemplo, o marxismo, não alcança concretamente a gestação das classes sociais, porque as vê como productos de uma estructura meramente econômica, desprezando o papel importante que exerce a emergência.

-químicos, excluiríamos dela o bionômico e o psicológico, nos quais há lugar para a liberdade como também para o imprevisto.

Por isso, essas fases cráticas, que examinamos, não sucedem exactamente numa seqüência mecânica, mas apresentam fluxos e refluxos, acelerações e retardamentos, graus de intensidade diversos, que impedem *considerá-las exactas, mas apenas rigorosas*. Se aplicarmos o que já examinamos sôbre o ciclo das formas viciosas a essas fases cráticas, anotamos, com facilidade, que os detentores do kratos conhecem seus períodos de decadência no preciso instante em que se tornam absolutistas, provocando o desenvolvimento das oposições. A lei da alternância está presente nos factos da história.

Dá-se o absolutismo naquele momento em que a fôrça natural de uma doutrina ou de uma forma crática vacila, e o emprêgo dos meios, para dar-lhe a coesão, facilita o ingresso de representantes menos categorizados. Se observarmos os nossos dias, veremos a riqueza de exemplos que êles nos oferecem. Tôda forma crática, que se apresenta para orientar a sociedade, é, em seu início, encabeçada por verdadeiros idealistas, que actuam em tôda a sua pureza formal. Com o decorrer do tempo, há sempre um marchar para as formas inferiores, e daí surgirem as frases que constantemente se repetem: "Não é essa a forma que eu sonhara".

E tal se dá, porque a posse do poder é acompanhada de certos benefícios que atiçam a ambição de muitos, que o olham mais como fim do que como meio, aspirando ao poder para usufruí-lo. A Política, que é uma técnica de harmonizar os interêsses individuais com os sociais, passa, nesses momentos, a ser uma técnica de conquista do poder e de conservação do mesmo. E, nesse instante, os meios substituem os fins, e a marcha para a decadência é inevitável. Por isso, há sempre uma crise histórica, porque há sempre separação entre os que governam e os que são governados, e a luta pelo poder é um constante agravamento da crise.

Ela está imersa na vida histórica dos povos, e conhece seus momentos em que é maior a intensificação do agravamento da diácrise entre os antagonistas, e da síncrise mui-

tas vêzes forçada dos partidários. Eis por que a História é o grande campo da crise.

No estudo dos factos históricos, podemos realizar a crítica dos factôres emergentes e predisponentes, separá-los para a análise, demorarmo-nos ao perscrutá-los, mas agravaremos a crise, se nos esquecermos de devolvê-los à concreção da qual fazem parte.

Os exemplos são esclarecedores. Os factôres geográficos, englobados nos ecológicos, são, sem dúvida, predominantes na escolha da formação da producção.

A pecuária se estabelece onde pode estabelecer-se; as formas de producção artesanal dependem da geografia; e o árabe do deserto, por exemplo, não poderia tornar-se agricultor. A cerâmica não pode surgir onde não há argila. Só num posterior desenvolvimento da técnica seria possível realizar um domínio sôbre o geográfico. A adaptação humana se realiza dependendo das condições do ambiente geográfico.

Outros factôres podem ser examinados para melhor explicação dos factos históricos, como, por exemplo, a influência dos factôres étnicos, que são entrosadamente emergentes e predisponentes, pois nêles há uma cooperação do bionômico, do psíquico e do histórico-social, o que permite compreender a teoria do desafio-resposta de Toynbee. Assim, povos, em face de um mesmo desafio, quer da natureza, quer de outros agrupamentos humanos, respondem diferentemente, dependendo tal heterogeneidade, em grande parte, das condições étnicas.

Há povos que, ante a agressão, submetem-se, e há outros que reagem. Não se pode estabelecer uma mecânica social, pois, cada facto histórico obriga a uma análise *a posteriori* dos factôres que cooperam para a sua precipitação.

Ao historiólogo (e a Historiologia é a futura ciência que se há de construir sôbre factos históricos) cabe a missão de procurar quais os invariantes que possam surgir, ao dar-se a cooperação dos factôres.

Talvez um dia (e o esperamos muito pròximamente), o historiólogo estabeleça essas invariantes, e então se poderá dizer que, dadas tais ou quais circunstâncias, o resultado será probabilìsticamente, num grau maior ou menor,

êste ou aquêle. Em face dos actuais estudos da História, já se podem estabelecer algumas regras que apresentam um certo rigor.

Se tomamos as sociedades tìpicamente marítimas, observa-se uma predominância do individualismo, enquanto que nas sociedades tìpicamente continentais há uma subordinação maior do indivíduo à sociedade.

As primeiras tendem a valorizar o indivíduo, a estabelecer um direito individualista, a tender para o liberalismo, a facilitar a iniciativa individual, e são, conseqüentemente, mais tolerantes, até cosmopolitas, porque mantêm relações de trocas com povos estranhos, de modo acentuado.

E como não se trocam apenas os bens materiais, e há também trocas de idéias, há, conseqüentemente, maior progresso científico, maior desenvolvimento do racionalismo, e uma tendência à construcção de religiões universais.

Nas sociedades tìpicamente territoriais, a riqueza é imóvel e o direito é predominantemente feudal. Mas, arredias às relações com outros povos, são, conseqüentemente, intolerantes. O nacionalismo é exagerado, e a religião é mais nacional. Se observarmos a História, veremos exemplos surgirem em todos os ciclos culturais, e como é matéria de estudos específicos, não poderíamos senão apontar alguns aspectos que favorecem a compreensão da nossa "Filosofia da Crise".

Numa sociedade tìpicamente marítima, a síncrise se realiza pela agregação dos indivíduos atomizados. Numa sociedade tìpicamente continental, a síncrise se realiza pela subordinação à nação. Na primeira, a diácrise se processa pelo individualismo e, na segunda, a diácrise se processa pelos estamentos sociais, classes, castas, muito mais separados do que na primeira.

Dêste modo se vê que ambas as sociedades revelam a crise, mas sob aspectos diferentes e em diferentes graus de agravamento.

A primeira tende a formas viciosas pela inevitabilidade da burocratização do Estado, que instala, cria hierarquias posteriores, realizando despedaçamentos da solidariedade, pois os estamentos sociais vão se fundar em interêsses criados, decorrendo, daí, a ruína inevitável. A segunda, fundada no feudalismo, tenderá a construir o Estado sob o do-

mínio das classes hieràrquicamente superiores. A oligarquia, que se forma, provocará a reacção inevitável, com o decorrer do tempo, das classes não participantes do poder.

A burocratização é também inevitável, e o Estado, separando-se da sociedade, agravando a crise que êle significa, provocará o choque, sobrevindo a ruína, e em ambas as formas de sociedade, o ciclo das formas viciosas se processa sob uma invariante, apesar das variâncias que pertencem ao campo da História.

Não há sociedades eternamente jovens, como não há sêres humanos eternamente jovens. A História é um monótono relato de formas ascensionais, que surgem prenhes de possibilidades, mas que terminam, depois de um longo patamar, na inevitável degenerescência.

É uma afirmativa um tanto melancólica, esta que fazemos, mas nem por isso menos verdadeira. A crise instala-se numa sociedade humana, sempre, não só de indivíduo para indivíduo, como de grupo para grupo, como até na sociedade considerada como um todo (1).

Essa crise é inevitável, e as síncrises e as diácrises que nela surgem, provocam sempre a mesma alternância que se caracteriza por passar de um excesso para outro excesso. A observação de tais factos, naturalmente, leva o estudioso a uma atitude pessimista, mas sempre há em nós algo que se rebela contra êsse pessimismo, que por alguns momentos nos domina.

Há um desejo em nós de ultrapassar essa crise, de evitá-la até. E de vencê-la, quando dela tomamos consciência. E o que é a história de tôdas as grandes idéias, senão a constante proposição de uma solução que muitas vêzes nos embriaga, mas que os factos posteriores teimam obstinadamente em refutar?

A sociedade é como um corpo doente, ao qual muitos oferecem sua terapêutica. Uma terapêutica para a crise, eis o que sempre desejaram os homens. E nunca, assim nos parece, foi tão ansiada como nos dias em que vivemos.

Mas pode-se acaso negar o problema, que, pela sua complexidade, está a exigir o melhor dos nossos esforços? —

(1) Contudo, ela não é marcada pela imprescriptibilidade e o homem poderia frustrar-se ao seu domínio, como ainda veremos.

Como poderíamos propor uma terapêutica segura, sôbre uma doença ainda desconhecida? — Portanto, para que proponhamos uma terapêutica, impõe-se, primeiramente, que se analisem bem, até onde fôr possível, as características da crise. Mais uma vez se vê que a solução dos problemas humanos não pode prescindir da cooperação do filósofo, porque a crise é inegàvelmente um grande problema de filosofia (1)."

(1) «O processo cíclico de uma estructura ideológica ou de uma tensão cultural, apresenta, sempre, em suas fases correspondentes às fases cíclicas do kratos, já por nós examinadas, os seguintes representantes: de início, os idealistas, juvenis, entusiastas propugnadores, a seguir, os pioneiros, que realizam as primeiras obras, os **heróis**, os cavaleiros andantes da idéia. Seguem-se depois os realizadores práticos, que correspondem ao período **clássico** e, finalmente, os absolutistas, que surgem quando a coerência intrínseca do ciclo histórico enfraqueceu e é substituída por uma coesão imposta, por uma **universalização** coactiva, período de absolutismo, de cesarismo, que marca o fim do processo evolutivo, e a inevitável decadência.

No sector económico, ainda evidente em nossos dias, vemos no período do alto capitalismo (**Hochskapitalismus**, de Sombart), os pioneiros, os grandes realizadores, que ainda estão imbuídos de ideais, verdadeiros heróis, cavaleiros andantes, como um Mauá, entre nós, para sobrevirem, finalmente, os realizadores, como Ford, Siemens, Krupp, etc., seguindo-se depois os aproveitadores, que já se organizam em grandes sindicatos, associações de classe, com o intuito de manter uma coesão, já quase impossível, ante as arremetidas dos adversários. É o período que hoje vivemos, que inicia a descida ameaçadora.

Os exemplos, que demos, servem apenas para ilustrar o que é fàcilmente observável em todos os outros sectores, não só econômicos, como nos da chamada super-estructura cultural, idéias, correntes filosóficas, ideais políticos, religiões, etc.

Como sempre, e não esquecendo nunca de repetir o que é importante, tais factos não devem ser considerados mecânicamente, numa exactidão matemática em sentido quantitativo, mas apenas num rigor que revela uma invariância, que é de magna importância para os estudos dos factos históricos, e que contribuirão, se bem orientados, para fornecer, não só material, mas também as diversas formalidades, que permitirão, com o tempo, que, da História, se possa construir uma Historiologia, uma verdadeira **ciência da História.**»

DA AUTORIDADE SOCIAL

Impõe-se, antes das críticas que faremos ao conceito de autoridade, que reproduzamos esta passagem de Tomás de Aquino:

"Sendo natural ao homem o viver em sociedade, é necessário que haja entre êles algo pelo qual a multidão seja regida. Porque, ao existir reunidos muitos homens, se cada um provisse a si mesmo, segundo seu privado parecer e conveniência, e não houvesse quem cuidasse das coisas pertecentes ao bem comum, dissolver-se-ia a multidão em diversas partes, da mesma maneira que se dissolveria o corpo do homem ou de qualquer outro animal, se não existisse, no organismo, uma fôrça directiva ou governativa comum (*vis regitiva communis*), que se aplicasse ao bem comum de todos os membros. Considerando tal coisa, disse Salomão: *Onde não há governador se dissipará o povo.* E isso pela seguinte razão: porque há entre os homens *algo próprio* ou individual e *algo comum;* e quanto a êste último se unem, mas quanto ao primeiro diferem e discrepam; e o que é causa de discrepância não pode ser de união. Portanto, é necessário que, ademais do que os impulsiona e move ao bem particular de cada um, haja algo que os mova ao bem comum de todos. Pelo qual vemos que em tôda pluralidade de coisas, que estão ordenadas à unidade, encontra-se alguma que rege as demais" (*De Regimine principium,* Lib. I, cap. I).

Assim comentamos estas palavras de Tomás de Aquino em nosso "Sociologia Fundamental e Ética Fundamental":

"Em seu sentido mais amplo, autoridade seria o princípio formal que reduz as partes de uma totalidade a uma unidade superior. Neste sentido, autoridade seria a forma tensional de uma totalidade, que submete as partes ao interêsse do todo. Pela lei da harmonia, que examinamos em

nossos livros, vemos que, numa totalidade coerente (tensão), as partes opostas, que a compõem, estão analogadas, isto é, têm um ponto de identificação comum, apesar de suas distinções, e a função de cada parte, que é subsidiária, subordina-se à normal dada pela totalidade. Dêsse modo, as partes funcionam, independentemente do que são, como indivíduos, segundo uma normal, que é dada pelo todo, ao qual se subordinam. Seguem assim, em seus processos activos e passivos, o interêsse da totalidade. Quando as partes de uma totalidade procedem dêsse modo, o todo forma uma *harmonia*. Nesse sentido amplo, a autoridade seria a gestadora dessa harmonia; seria a forma que unifica num todo coerente e simples as partes heterogêneas.

Partindo da heterogeneidade humana, o que a unifica numa totalidade será a autoridade. Se o conceito de autoridade social fôsse entendido sempre assim, fácil seria resolver os conflitos que surgem, mas, infelizmente, não é êsse pròpriamente o sentido predominante, pois o mais comum é considerá-la o poder que impõe uma forma a uma totalidade, unificando coactivamente as partes heterogêneas, para que tendam a um interêsse determinado, que nem sempre é comum.

Se considerarmos aquêle tipo de autoridade como a justa e perfeita, o que realmente é, as outras espécies de autoridade, que procuram submeter as partes ao interêsse que aquela dá, podem ser, e o são, comumente na História, viciosas.

Examinemos ainda mais, antes de estabelecermos a análise das diversas maneiras como surge a autoridade na vida social.

A imprescindibilidade da autoridade surge da existência de facto da heterogeneidade humana. Como os sêres humanos se diferenciam, se antagonizam, devido aos impulsos de seus interêsses individuais ou de grupos, há necessidade de *submetê-los* a uma normal, que seja de *interêsse comum*. O poder, que actua com essa funcção, é a autoridade, a qual encontra, na heterogeneidade humana, a sua justificação. Pois se não fôsse assim, tendendo cada um para a satisfação de seus interêsses, os antagonismos seriam crescentes e os mais poderosos destruiriam ou prejudicariam os mais fracos, ou a sociedade se dissolveria em

grupos, ou até em indivíduos, num conflito de todos contra todos.

Êste ponto de vista merece, contudo, que se examinem certas distinções, necessárias para melhor compreensão. Se partirmos de que o ser humano é um indivíduo que não encontra naturalmente nada em comum com seus semelhantes, a imposição da unidade pela autoridade estará absolutamente justificada. Nesse caso, o homem seria o lôbo do homem (*homo lupus hominis*, de Hobbes). Ora tal não é verdade.

O apoio-mútuo é evidente, e tem suas raízes na emergência humana. A mãe cuida do filho, e *identifica-se* com êle. Presta-lhe todo o apoio, e é capaz das mais belas abnegações, isso não só entre os sêres humanos como até entre os animais superiores. Ademais, entre êstes mesmos se evidencia que o macho procede de modo a conseguir os bens necessários que aplaquem as necessidades, não só da fêmea como da prole. O leão caça, alimenta-se, satisfaz as suas necessidades individuais, mas leva, também, o necessário para o sustento de sua companheira e de sua prole.

Ademais, os animais revelam, em muitos momentos, exemplos de apoio-mútuo, que seria longo enumerar. Há, portanto, na emergência biológica e psicológica, exemplos de identificação. Portanto, não se afirme, com o exagêro que se costuma verificar, que as diferenciações humanas sejam tão poderosas, que a unificação dos interêsses só se possa conseguir por meios *coactivos*, isto é, que reduzam a um só acto os actos diversos e contrastantes.

Encontram assim, naturalmente, os indivíduos pontos comuns, capazes de assegurarem uma *identificação* entre os homens, pois o egoísmo humano não é tão forte que impeça totalmente uma situação de comunhão entre aquêles.

A *vis regitiva communis* não é apenas aquela que se estabelece pelo *kratos* social, mas também pela coacção moral, como se observa em sociedades primitivas, sem que se dê a ausência, a privação de um poder, que é exercido em certos aspectos e em certos domínios, pelo macho, como se verifica entre os animais; ou como o pátrio poder, exercido pelo chefe natural da família humana.

Reconhece Tomás de Aquino que há entre os homens *algo próprio* e *algo comum*. *Os homens* unem-se quanto a

êste, mas discrepam quanto ao primeiro. Ora, como o que gera a discrepância não pode ser factor de união, impõe-se um factor de união, que deve ser impôsto, pois o que move ao bem particular de cada um não move ao bem comum de todos. A autoridade impõe-se para realizar essa moção para o bem comum.

Estudando a autoridade, Cathrein afirma que não é ela forma substancial da sociedade, como o seria a alma, por exemplo, na concepção espiritualista, pois essa é que dá a unidade ao corpo; em suma: a alma é a forma do corpo. Para aquêle autor, a autoridade é uma *propriedade que resulta necessàriamente daquela.* A sociedade pode ser considerada perfeita, independentemente da autoridade, que lhe é de certo modo posterior.

Para outros autores, como Schiaffini e Taparelli, a autoridade é a verdadeira forma da sociedade; é, em suma, o que a especifica. Não é um resultado daquela, mas a razão de ser daquela. Onde há sociedade humana, há autoridade. Sem esta, aquela é impossível, pois não poderia constituir-se. Não é assim a autoridade algo posterior à união dos indivíduos, mas é, pelo influxo dela e pela sua presença, que os indivíduos se unem socialmente. Sem ela, não haveria unidade social. Para Taparelli é a autoridade o princípio intrínseco e essencial da unidade, que a faz tender para o movimento e conservação. Do mesmo modo que é impossível existir um ser sem seus princípios intrínsecos essenciais, não pode existir uma sociedade humana sem a autoridade, que é o que a informa. Esta nasce, portanto, simultâneamente com a sociedade, e erram os que pretendem separar autoridade e sociedade, dando a uma prioridade sôbre a outra.

Para essa concepção, a matéria da sociedade é constituída pelos indivíduos humanos; a forma é a autoridade. O perigo dessa doutrina está em posteriormente servir de fundamento a tôda e qualquer espécie de autoridade. É esta a razão que nos move a levar mais adiante o exame dêste tema, tão importante sobretudo nos dias de hoje.

Ao estudarmos os grupos sociais, vimos que êstes se formam, quando se dão relações sociais positivas complementares. Sem o têrmo comum, que as complemente, não se forma o grupo social. No caso da mãe e filhos, é aquela

que complementa as relações entre êles. E, nos animais superiores, verificamos, do mesmo modo, essa complementação nos casais de animais e seus descendentes.

Para que se estructure um grupo social, há necessidade de um têrmo comum. E êsse têrmo comum está presente em tôdas as formas tensionais que surgem no campo da Sociologia, ou seja das relações sociais.

Numa fila de ônibus, há um *têrmo comum* que unifica os seus componentes: o tender para o uso de um serviço que é o mesmo para todos. É êsse têrmo comum que dá a unidade ao grupo, o qual terá maior ou menor consistência, maior ou menor coerência, na proporção do papel que exerce aquêle.

Em serem servidores e privados dos meios de producção é que está o têrmo comum dos proletários. É êsse têrmo comum que os *identifica.*

E poderíamos ir ainda mais adiante, e procurar outros exemplos, o que já se torna desnecessário, depois que acentuamos os aspectos acima.

Se examinarmos a tensão de um grupo social, e o grau de sua coerência, verificamos que êsse é proporcional ao que *coacta* o grupo, isto é, o que une, o que co-*erencia* os têrmos que o compõem. Ora, o têrmo comum é um interêsse comum, um determinado interêsse de todos os elementos do grupo; em suma, o interêsse de que todos participam. À proporção que o ponto de interêsse é maior, ou maiores são êsses pontos de interêsse em que todos participam, maiores são as possibilidades de coerência do grupo.

Portanto, a normal, à qual se subordinam as partes, é dada pelo *têrmo comum.*

Ora, a finalidade do grupo é alcançar a plenitude do têrmo comum ou assegurar a posse do mesmo ou a sua conservação ou ampliação.

Assim, o têrmo comum, que coerencia uma fila de ônibus, é o uso do mesmo. E se se estabelece uma ordem nessa fila, de modo que os primeiros a chegarem tenham preferência sôbre os retardatários, já temos aqui um aspecto que surge posteriormente, e que cabe analisar-se depois. Mas, se uma multiplicidade de pessoas acorre para alcançar um ôni-

bus, há, em todos, um *têrmo comum*. O grupo accidental, que está formado agora, é um grupo com certa coerência. Mas se há uma luta acirrada, que travam entre si os indivíduos para chegarem em primeiro lugar, uns impondo aos outros a sua fôrça, para postergá-los, é que se dá aí a eclosão de outros aspectos que não impedem que se reconheça, naquele grupo, um certo grau de coerência. *Portanto, a forma do grupo não é a autoridade, mas o têrmo comum que o informa.*

Outras análises se tornam necessárias para que se possam alcançar oportunamente aspectos mais importantes.

Se dois sêres humanos primitivos, de sexo diferente, se unem, há um têrmo comum entre êles: a satisfação de uma necessidade biológica, a sexual. A unidade formada por ambos é coerenciada por essa finalidade, que lhes é comum. Formam uma parelha social, com relações sociais, que constituem uma totalidade, unificados por um têrmo comum.

Essa unidade perdura por um estreitamento das relações entre a parelha, com relativa assistência mútua, que pode apresentar graus diversos, segundo a estructura esquemática psicológica dos indivíduos, o que pouco importa. Mas um têrmo comum surge aqui: a necessidade da cooperação, não só para a satisfação de uma, mas de várias necessidades biológicas, tanto a sexual, como a de alimentação, e também outras de carácter psicológico estructural e super-estructural.

Com o surgimento da prole, há o têrmo comum da mãe, que completa as relações sociais entre os filhos, e o do pai, como elemento econômico e guia pedagógico mais experimentado e mais forte. O grupo social coerencia-se por êsses têrmos comuns, cuja heterogeneidade permite compreender a heterogeneidade de tais grupos. O exercício do poder, por parte da mãe, sôbre o filho, e, do pai, sôbre todos, surge, no processo da formação do grupo, como surge o do poder físico do homem sôbre a mulher, no casal. Não é, portanto, a autoridade, no sentido do poder, que é a forma do grupo, mas sim algo que surge com o grupo.

Se considerarmos que o têrmo comum, que coerencia os grupos sociais, é o que se deve chamar de autoridade, temos, então, de distinguir êsse têrmo. Neste caso, teríamos de

dizer que autoridade é a capacidade de ser autor, a capacidade de gerar, de formar. Ora, realmente é o têrmo comum que gera, que é autor do grupo, pois sem êle não há grupo social. Neste caso, univocamos a autoridade e o têrmo comum, o que não viria, de modo algum, favorecer àqueles que, posteriormente, desejam emprestar uma divinização a tôda e qualquer espécie de autoridade, até as de mera atribuição.

Vimos que os grupos sociais fundam-se com finalidades expressas. O têrmo comum é que subordina as partes aos interêsses da totalidade formada, que tende para a consecução do que nêle está implícito. É o princípio essencial intrínseco do grupo, porque lhe dá a forma, e o princípio essencial extrínseco seria a finalidade para a qual tende a unidade. É em nome dêsse têrmo comum que o homem, por ser um animal racional, estabelece normas de conducta para as partes componentes do grupo. Desviar-se dêsse princípio intrínseco, como seja a conservação, a fôrça de coerência, de coesão do grupo, diminuir o seu poder, criar óbices à sua constituição, etc., são erros e devem ser antecedentemente proibidos, defesos (*pro-hibere, de habere*). Tudo quanto desvie do princípio essencial extrínseco (finalidade), como criar óbices à consecução da finalidade, opor obstáculos, etc., são erros que são proibidos pelo grupo.

A autoridade, portanto, em sua primeva origem, está aí. O emprêgo de um poder para executar os dois aspectos, o intrínseco e o extrínseco, é algo que já se opõe, é algo que se estabelece com o emprêgo da *vis*, da fôrça, e nos casos de desvio, com a sancção. Essa segunda autoridade não pode e não deve ser confundida com a primeira. Essa segunda é posterior àquela. A primeira preside à formação do grupo; a segunda sobrevém posteriormente.

Feita essa distinção, verifica-se desde logo, que há positividade no pensamento daqueles que afirmam que a autoridade é contemporânea ao grupo social, pois se referem à primeira (o têrmo comum que coerencia o grupo); os que afirmam que a autoridade é posterior, como Cathrein, referem-se à segunda.

Com essa distinção, torna-se mais fácil estudar o problema da autoridade na Sociologia e, desde que se evite a confusão entre ambas, outras confusões não poderão surgir se o pensamento fôr rectamente conduzido.

A autoridade, de que falava Tomás de Aquino, é a segunda, a qual é imprescindível pelos motivos que êle apontou.

Quando o Pe. Antoine, no "Cours d'Economie Sociale", cap. I, art. 2, diz:

"Mas como nenhuma sociedade pode substituir nem permanecer se não há quem presida a todos e mova a cada um com o mesmo impulso eficaz e encaminhe ao bem comum, segue-se daí ser necessária a tôda sociedade de homens uma autoridade que a governe; autoridade que, como a própria sociedade, surge e emana da natureza, e, portanto, do próprio Deus, que é o seu autor. *De onde se conclui que o poder público por si mesmo, ou essencialmente considerado, não provém senão de Deus.* Porque só Deus é o verdadeiro e Supremo Senhor das coisas, ao qual tôdas necessàriamente estão sujeitas e devem obedecer e servir, até tal ponto que, todos os que têm direito de mandar, de nenhum outro recebem senão de Deus, Príncipe Sumo e Soberano de todos: *Não há poder que não proceda de Deus*".

Na verdade, êste não é o pensamento social da Igreja, mas de alguns homens da Igreja, e é êle passível de uma crítica, que passaremos a fazer.

Em primeiro lugar, é preciso distinguir o que se entende por sociedade. Se se trata de grupos sociais, sabemos que êsses se formam quando há relações sociais complementares, e o que os complementa é o têrmo comum, que dá a forma, isto é, a lei de proporcionalidade intrínseca do grupo, e o para que tende intrínseca e extrìnsecamente.

Essa é a primeira autoridade, que já estudamos, porque é ela o *autor do grupo*. Se se trata de uma sociedade complexa, isto é, que reúne grupos sociais de formas diversas, impõe-se outra distinção. Se a sociedade é formada por um têrmo comum, que unifica a todos, porque todos têm em comum um mesmo interêsse, o que é autor da sociedade é ainda um têrmo comum. Se a coerência da sociedade emana de um poder heterônomo a ela, estamos em face de uma autoridade heterônoma.

A sociedade pode ser formada não apenas para a realização da finalidade intrínseca e extrínseca aos grupos que a compõem, mas também à finalidade, que lhe é estranha em grande parte, como seja, a uma casta ou classe social, como no caso dos estados polìticamente organizados.

No caso do grupo social, o que preside e move o grupo é a autoridade do têrmo comum. Saltar desta para a segunda autoridade, imposta pelas circunstâncias, pelas condições predisponentes, é um sofisma comum. A segunda autoridade, que já exerce o *kratos* social, surge da deficiência do poder de coerência do têrmo comum; é producto de uma fraqueza.

O têrmo comum emana da natureza do homem. E emanando esta de Deus, essa autoridade emana de Deus. Mas a segunda autoridade emana da impossibilidade real ou não de um grupo social realizar as suas finalidades, e daí a necessidade de se lhe impor quem o presida e o dirija.

Essa segunda autoridade emana pròximamente da deficiência humana. Se aquela tem a seu favor a necessidade directa da natureza, a segunda tem a sua necessidade fundamentada na deficiência do grupo social. E não se poderia negar que há grupos sociais, perfeitamente coerenciados, sem a necessidade dessa segunda autoridade, bastando-lhe a primeira. Se tal facto nunca se desse, poder-se-ia concluir que a segunda autoridade decorre da essência do grupo. Mas, não esqueçamos que há um adágio filosófico que diz: o deficiente não decorre da essência; é accidental. É algo que acontece à primeira. *Conseqüentemente, essa segunda autoridade é accidental e, como tal, não é absolutamente necessária, mas apenas relativamente necessária.*

* * *

Distinguidas essas espécies de autoridade, uma série de pretensos erros, tantas vêzes acusados por sociólogos e políticos, não o são; e outros, considerados verdades, deixam-no de ser.

Constituída a sociedade pela coordenação de grupos sociais heterogêneos, tem ela um têrmo comum ao qual se subordinam muitos outros, constituindo um *complexo comum*. As deficiências humanas impedem que a coerência e o funcionar dessa sociedade sejam perfeitos. Impõe-se aí a instituição da *autoridade* civil, da investidura de um poder que realize, que presida, que promova a execução das finalidades intrínsecas e extrínsecas da sociedade.

Como a deficiência não pode ser essência de coisa alguma, e como a natureza de algo é fundada no que é presen-

te, não no que é ausente, essa autoridade segunda decorre dela, e não da primeira.

Quando um grupo social não tem coerência bastante para realizar o têrmo comum, pode permitir e instituir, autônomamente, o poder (*kratos*), a autoridade sôbre o grupo. A primeira é a autoridade do grupo; a segunda, a autoridade sôbre o grupo. A primeira é da sua intrinsecidade; a segunda lhe é aposta; de certo modo extrínseca ao têrmo comum. E o uso do poder cinge-se, e apenas, ao complemento dêsse têrmo comum.

Se essa segunda natureza surge de uma deficiência, esta é uma deficiência da natureza. E a natureza deficiente é aquela que não existe na plenitude de si mesma. A segunda autoridade é de certo modo *monstruosa.*

Se ela surge de uma deficiência, e sendo a deficiência um mal, tôda fraqueza da natureza é um mal, e essa segunda autoridade é um mal. E se essa deficiência é inevitável, é ela um mal inevitável. Se essa deficiência fôr necessária, será um mal necessário.

Ora, a deficiência, numa natureza, não é necessária, porque a natureza tem tudo quanto é imprescindível para ser o que é. A deficiência, como já vimos, é algo accidental, e, portanto, não é da necessidade da natureza. Sua necessidade é relativa e não absoluta.

Assim, quando José Maria Llovera, em sua "Sociologia Cristiana", conclui que o estado político é imprescindível à sociedade humana, poderá dizer que o é pela deficiência da natureza da sociedade, não, porém, decorrente da sua essência, assim como o pecar não é da essência humana, mas da sua deficiência.

Realizar com plenitude a natureza humana é alcançar o estado de não pecado, como realizar a plenitude da natureza da sociedade é alcançar o estado em que ela seria coerenciada apenas pela primeira autoridade, a do têrmo comum.

Quando, ao analisar o anarquismo, aquêle autor. depois de afirmar que essa doutrina nega a legitimidade da existência do Estado, que nêle não vê senão uma *instituição histórica,* tolerável apenas como um *mal necessário,* e chamado a desaparecer, no dia em que, graças ao progresso e à cultura dos povos, não existam mais perturbações jurídicas

que o tornam necessário, e para cuja repressão aquêle existe e exclusivamente, passando, então, a sociedade a ser uma *grande confederação de corporações ou comunidades autônomas,* acusando aquela doutrina de êrro, engana-se êle. Porque, se essa segunda autoridade surge da deficiência, ela não é da essência da sociedade, não sendo, portanto, absolutamente necessária. O pecado não é absolutamente necessário ao homem, já salvo em Cristo, mas relativamente necessário devido à sua fraqueza. E assim como tem o homem meios de alcançar a plenitude de si mesmo, e pelo menos de desejá-la, também o tem a sociedade. Considerando-se o Estado uma instituição histórica, que é, e um mal não necessário, impõe-se reconhecer que o seu desaparecimento se daria com a realização plena da natureza de sociedade. São os factôres contrários, que actuam por deficiência daquela. São a fraqueza e a deficiência humanas que o geram. É portanto, tolerável, mas um ideal humano só pode ser superiormente humano quando deseja realizar o homem em sua plenitude, e a sociedade em sua plenitude. E essa só se daria quando reinasse apenas aquela primeira autoridade, já que a segunda decorre de não ser aquela plena em sua actuação.

Logo, o anarquismo, quando rectamente compreendido, representa um ideal que tem um fundamento. E êsse fundamento está em que a essência deve ser capaz de alcançar a plenitude possível de sua espécie, e pode, pelo menos, melhorar, e deve ser êsse um desejo e uma aspiração do homem.

Sendo a segunda autoridade uma decorrência da deficiência, combatê-la, extirpá-la pelo aumento da proficiência humana, é marchar para essa plenitude. Conseqüentemente, o anarquismo legìtimamente considerado, seria aquela acção que tendesse para tal fim. Se, no entanto, há nos que se intitulam anarquistas, a ilusão de que é possível alcançar êsse estado imediatamente, bastando apenas destruir a segunda autoridade, estamos em face de outro êrro que, pela excessividade de sua posição, não considerou devidamente a realidade.

Seria necessário considerar que a perfectibilidade humana não é virtual e sim actual. Neste caso, já os homens seriam, e são capazes, de realizar plenamente a primeira autoridade. Se em certos grupos tal pode ser realizado, já não o pode numa heterogeneidade de grupos tão diversos,

pois devemos considerar a esquemática humana já actualizada, a qual impede a plenitude dêsse desejo e dessa aspiração.

Não há um suficiente poder no têrmo comum, que coerencie uma sociedade, para enfrentar o que se lhe opõe. O homem não atingiu essa perfeição. Mas, também, não se pode dizer que não possa atingi-la. E como ela representaria o bem mais elevado da sua espécie, èticamente deve-se procurar atingi-lo.

Encontraria aqui o anarquismo, quando rectamente considerado, uma base ética para a sua actuação. Mas essa deveria cingir-se ao campo das possibilidades humanas actuais, isto é, fundadas na virtualidade actual do homem, e não querer afirmar que sejam desde já alcançáveis. O êrro dos anarquistas em geral foi êste, e daí terem caído em certo descrédito. Também por partirem de premissas tão falsas julgaram alguns que, pelo emprêgo da violência, poderiam atingir aquêle estágio que seria a negação de tôda violência.

Negavam-se, assim, a si mesmos. Mas, se tanto erraram, em suas linhas gerais, a sua posição é segura; pois, do ângulo cristão, do ângulo genuìnamente de Cristo, temos de reconhecer que o verdadeiro ideal humano é alcançar a plenitude do homem, realizando plenamente a primeira autoridade. Tudo o que se empreende normalmente nesse sentido não se afasta do Cristianismo. Os excessos de alguns grupos de terroristas, que são anarquistas viciosos, e até certo ponto negadores dos próprios postulados, não invalidam o que há de sério nessa doutrina, que merece melhores estudos. E dizemos melhores estudos porque ela é *refutada* com argumentos errôneos e, sobretudo, por pessoas totalmente ignorantes do seu conteúdo, que realizam uma verdadeira *ignoratio elenchi*, pois criam uma caricatura para fàcilmente destruí-la depois. Mas é preciso dar de crédito a êsses refutadores os erros cometidos pelos defensores de tal doutrina, que dão argumentos poderosos aos adversários, pela maneira primária e falsa de considerarem os veros fundamentos de uma posição, que é mais séria do que muitos julgam, e que ainda há de provocar (e num futuro não muito remoto) as mais extensas e mais profundas controvérsias que o homem jamais colocou sôbre a mesa do saber.

* * *

Estabelecido que a primacial autoridade é a do têrmo comum, verifica-se haver no pensamento rousseauniano certo fundamento, quando afirma a soberania popular em que a segunda autoridade, a investida, a de investidura, exerce, delegada pela vontade geral, manifestada no grupo e na sociedade, como conjunto de grupos heterogêneos. Assim, o Estado representa a vontade geral do povo soberano. Os perigos, que decorrem dessa concepção, já os salientamos, mas não é possível deixar de reconhecer certa positividade em seu pensamento.

A primacial autoridade, que é a do têrmo comum, distingue-se da do *kratos*, do poder de investidura, no qual alguém se investe ou nêle é investido.

Essa autoridade segunda é subjectiva. A primeira é a forma da autoridade; a segunda é do sujeito que dela é investido.

Para uns, não há sociedade sem autoridade formal e subjectiva. Verificamos que a primeira é imprescindível, mas que a segunda não é necessária. Neste ponto, porém, caberia ainda discussões sôbre a possibilidade de organizar essa autoridade de investidura, sem as ocorrências dos abusos que surgem na sociedade civil.

A autoridade civil, a do Estado, não é um prolongamento do pátrio poder, porque a sociedade não é uma família de maior extensão. Neste caso, como a família seria formada de indivíduos, elemento imediato da sociedade, seria êste o que nos levaria à concepção individualista e mecânica da sociedade como um conjunto de átomos agregados, o que não é.

Nem o é a família, pois esta é ainda um conjunto de grupos sociais, com suas tensões próprias: a entre pai e mãe, a entre pai e filhos, a entre mãe e filhos, a entre filhos, e a de todos entre si. Há, numa família, um conjunto de grupos sociais, cuja coesão é mais ou menos intensa, na qual os elementos componentes actuam de modo diverso de o que realizam quando são constituintes de outros grupos. A mãe actua em relação ao filho, diferentemente do que actua em relação ao pai, etc. Há reacções psicológicas, modos de proceder, atitudes que se distinguem. O mesmo indivíduo é "outro" quando faz parte de outro grupo, pois seu pro-

cesso psicológico apresenta modificações. Por isso nós nunca somos nós mesmos em tôda a sua extensão e intensidade.

Ora, a sociedade é constituída de conjuntos tensionais, de grupos sociais diversos, não ligados todos pelos laços do sangue e do parentesco. Não é um aglomerado atômico de indivíduos, mas uma grande tensão que unifica, sob certos aspectos, a totalidade dos indivíduos.

Deriva a autoridade investida, portanto, do consentimento da sociedade, pois só ela poderia concedê-la, do contrário a ela seria imposta. Duas concepções disputam aqui se o poder (*kratos*) provém, mediata ou imediatamente, da comunidade. No primeiro caso, haveria abdicação do poder por parte da comunidade em benefício do poder investido. No segundo, afirma-se que êsse segundo poder não havia antes, mas que é adquirido, porque dêle se necessitava. Essa segunda posição é mais consentânea com o que examinamos até aqui (1).

O poder, que se estabelece sôbre a comunidade, pode ser impôsto de fora, ou por conquista, ou por directo consentimento da comunidade, mas, em qualquer caso, desprezando as suas origens, é a sua validez dada por êsse consentimento, pois é êle que é o princípio próximo da investidura do poder. O que tem o poder sôbre uma comunidade, e que o exerce por imposição, só o tem legìtimamente, quando há o consentimento da comunidade e representa êle o *têrmo comum* desta. Como essa autoridade-social (*kratos*) *pode* realizar-se de diversos modos, êstes são chamados de *formas de regime político,* porque regulam os *polys,* os muitos, os numerosos.

(1) Éste tema será melhor estudado oportunamente.

FORMAS GENÉRICAS

Estabelecida uma suprema autoridade, esta pode ser representada por um só ou por vários. Temos, assim, as duas formas genéricas: a *monárquica* e a *poliárquica.*

O poliárquico pode ser *aristocrático,* quando o poder reside num grupo de poucos indivíduos escolhidos entre os melhores (*aristos,* melhor) ou *democrático,* se reside no povo, ou exercendo êste o poder por meio de *assembléias gerais* ou por *delegados.*

Não nos cabe, por ora, estudar os regimes políticos. Temos de nos devotar apenas aos aspectos gerais, que cabem no âmbito da Sociologia. Contudo, desejamos reproduzir uma passagem de Tomás de Aquino, da "Suma Teológica" 1-2, q. 105, a. 1:

"Uma das coisas que se devem considerar numa boa organização do poder, é que todos tenham nêle alguma participação, porque assim o govêrno é mais estimado do povo, sujeita-se melhor às suas disposições e a paz é melhor conservada. É preciso ainda considerar que, embora sejam muitas as formas de govêrno, entre essas as principais são: o govêrno de um, que é constituído soberano *por sua virtude* (atendendo-se aos seus dotes e capacidade para realizar o bem comum) e a aristocracia, govêrno dos *optimates,* ou de uns poucos, que são constituídos príncipes ou governadores, também *por sua virtude.* Tendo isso em conta, vê-se que a melhor organização de um poder se realiza, quando um só é colocado por sua virtude à cabeça de todos os outros, e sob êle há outros a quem, por virtude, se dá autoridade; tomando todos, dessa maneira, parte no govêrno, porque êstes magistrados subalternos podem ser eleitos de entre todos e são eleitos por todos. Tal seria o Estado no qual se estabelecesse uma boa combinação (*politia bene com-*

mixta) de *reino*, enquanto preside um; de *aristocracia*, enquanto muitos são constituídos magistrados por sua virtude, e de *democracia*, ou poder popular, enquanto os magistrados podem ser eleitos dentre o povo e os elege o povo. E êste foi o govêrno estabelecido por Deus no povo hebreu."

Foi essa forma que preponderou entre os hebreus na fase dos juízes, que corresponde, na nossa classificação das fases cráticas, à da hierocracia, segunda fase do primeiro período, o teocrático.

DA FINALIDADE E DO PROCESSO DA AUTORIDADE CIVIL

Não só a autoridade civil tende para o fim, como ademais ela actua, no processo do *kratos*, na sociedade à qual pertence. Cabe ao poder estatal uma função de proteção e de tutela, o papel administrativo, não só político mas também jurídico, uma cooperação constante e assistência justa e adequada à sociedade. Outras não podem ser as finalidades que se atribuem ao Estado. Mas é precisamente neste sector que surgem diversas doutrinas, as quais estabelecem, não só limites a essas funções e finalidades, como negam-nas até.

Examinemos as diversas posições, sobretudo aquelas que modernamente mais nos interessam.

Para uns, a missão da autoridade civil é meramente negativa e deve ser meramente negativa. É a posição dos *individualistas*.

Para os kantianos, o princípio de onde partem é que há *coexistência de liberdades e direitos*, e o papel da sociedade civil consiste em coarctar e restringir a liberdade e o direito individual, de modo a não lesar o direito alheio. A sociedade deve buscar uma coexistência harmônica entre os indivíduos e, por meio da lei, estabelecer as normas dessa convivência, respeitando os direitos individuais e a justiça que deve presidir a essa harmonização, reprimindo as transgressões, mas abstendo-se, por sua vez, de intervir no campo da actividade individual, quando rectamente conduzida.

Para essa posição, o egoísmo individual é o grande factor de progresso de uma sociedade, e não se devem opor óbices a êsse, a não ser quando pode pôr em risco os direitos alheios.

O Estado não pode, portanto, coagir os homens a praticar o bem, mas pode impedir que pratiquem o mal, constrangendo-os quanto possível a realizar o que é devido. Funda ela, assim, o liberalismo econômico, evitando as intervenções do poder civil.

As funções do Estado são, portanto, apenas as de manter a ordem interna, evitando a acção dos inimigos internos e externos, e evitar os excessos de alguma função social que possa pôr em risco os direitos alheios e absorver a acção dos outros.

A essa concepção opõe-se o *centralismo absolutista*. Sendo o Estado um órgão regulador e ministrador da justiça, todo o poder só a êle deve ser concedido. Tem êle o poder e o dever de intervir na vida social, para determinar as normas do proceder individual e colectivo. Todos os organismos devem estar subordinados ao poder do Estado, que deve impedir que a acção individual ou particular tome iniciativas, que ponham em risco o interêsse da totalidade. Submete, assim, o Estado ao seu poder tôdas as actividades econômicas, culturais e sociais. É êsse o pensamento totalitário quanto ao papel do Estado, e já assistimos na história a experiência dêsse processo com conseqüências para o futuro da própria colectividade.

O socialismo autoritário, centralista e absolutista, é um exemplo também dessa experiência, pois concede ademais ao Estado a propriedade de todos os meios de producção.

Em oposição a essas fórmulas, há a do *Estado democrático*, em que o poder é minorado e apenas empregado com o carácter supletivo, pois é às organizações sociais que cabe o papel de organizadoras da vida social e econômica, cabendo ao Estado o papel de mantenedor da ordem, da justiça e o de evitar os abusos que possam prejudicar os interêsses colectivos. É dêsse modo uma forma intermediária entre os extremos e procura alcançar um meio justo, tanto quanto possível ao homem.

AS FUNÇÕES DA AUTORIDADE

Em regra geral, cabe à autoridade civil o estabelecer leis ou normas obrigatórias, que é a sua *função legislativa*, e a de declarar quais as que são adequadas a essas leis e quais as que não o são, que é a sua *função judicial* e, final-

mente, executar essas leis no âmbito social, que é a sua *função executiva.*

A função legislativa é regulada pelas normas gerais e substantivas que regem a sociedade, como as constituições, que são as leis gerais. A aplicação da execução judicial cifra-se dentro do âmbito dessas leis, e das que decorrem rigorosa e justamente daquelas. A execução das leis é regulada afinal, e assim deve ser, segundo normas justas e dentro do âmbito, alcance e intenção dessas mesmas leis.

Todo o ideal, que rege a missão da autoridade civil, cinge-se à perfeita adequação dêsse órgão na realização dessas finalidades de modo justo. E como essas funções variam segundo as conjunturas históricas, a heterogeneidade dos diversos organismos da autoridade civil, através dos tempos, revela apenas um desejo, mais ou menos manifesto, de alcançar as formas mais justas, o que, infelizmente, poucas vêzes tem conseguido o homem no decurso de sua existência colectiva."

AS FORMAS DE DOMÍNIO

Domínio significa o poder do *senhor*, ou seja a capacidade de exercer o poder sôbre outros e de encontrar obediência por parte dêstes.

Essa *obediência* pode ser *espontânea*, pelo *consensus* dos que se subordinam ao que exerce o poder, ou é *forçada*, imposta por uma coacção, ou, por uma violência, que é um factor extrínseco à vontade, e que vicia o acto humano.

Contudo, todo exercício de poder (domínio) exige uma obediência, espontâneamente dada ou não.

A êsse domínio chamam freqüentemente os sociólogos de *autoridade*. E como êste têrmo é muitas vêzes empregado, segundo essa acepção comum, impõe-se um esclarecimento, a fim de que lhe demos um significado preciso, que evite as freqüentes confusões no seu emprêgo. Esta confusão não é de admirar na cultura moderna, que se caracteriza pela dissolução semântica, o que leva os têrmos a terem tantos significados quantos os desejados pelos que os usam, já que a desordem intelectual domina o campo da ciência, o que é próprio da fase de decadência do empresário utilitário e do período inicial de domínio do cesariocrata, até que êste estabelece violentamente a maneira única de pensar, que é a imposta por êle, sob pena das mais cruéis sancções.

O sentido mais procedente para os escolásticos em geral é de que *auctoritas* significa *a forma da organização do grupo humano.*

Diz-se autoridade da qualidade de ser autor, a qualidade do que dá efectividade a alguma coisa criada, como vimos.

Quando se diz que a única autoridade na Filosofia é a demonstração, pois fora da demonstração a Filosofia é esté-

tica, é ensaio, é bosquejo e nada mais, quer-se dizer que o que põe em exercício a Filosofia ou a afirmação filosófica são os seus fundamentos, o que é autor nela. Ora, para revelar-se o nexo preciso que há entre o que realiza e o realizado, é mister mostrar de modo evidente. E a demonstração é êsse modo, portanto só ela poderá indicar o que leva a realizar algo, o que fundamenta algo. A demonstração é assim a autoridade que dá fundamento a qualquer postulado filosófico. Uma concepção, cujos postulados não são devidamente demonstrados, e de modo rigoroso, é apenas bosquejo, ensaio repetimos.

A *autoridade*, no campo sociológico e no econômico, é a que exerce o poder de organização, de estructuração de alguma coisa, sociológica ou econômica.

A autoridade exerce o domínio sôbre a coisa e caracteriza-se segundo a sua finalidade: é ético-religiosa ou sociológica ou política ou econômica.

O domínio, quando se exerce sôbre vastos agrupamentos, exige uma organização que o administre, que *o ministre aos* subordinados, que forma um quadro administrativo. É essa a razão por que o dominante na sociedade humana não pode ser apenas a administração, o quadro administrativo, porque êste representa o papel de ministrador de algo a algo, portanto é um intermediário, que exige uma autoridade à qual está subordinado, e que lhe dá as normas de acção ministradora. A administração tem o papel *ministerial* (de onde também *mister*), de proceder na realização executiva do que é ordenado, de obedecer ao domínio da autoridade. Os laços, que ligam a administração ao *senhor* (*dominus* = domínio), podem ser diversos segundo os campos da actividade humana: ético-religioso (sociológico, como na família, na ordem religiosa, etc.), econômico, como a subordinação do empregado para tal função, jurídico, político, afectivo, pelos *costumes* (que já implicam uma *habitualidade*), pelos interêsses materiais, utilitários.

Mas todo *domínio*, que homens exercem sôbre outros, satisfazem ao natural apetite de *prestígio social* e também de *prestígio individual* a todos os que não são, por si sós, suficientemente valiosos para imporem-se a si mesmos e aos cutros. Êsses dominadores buscam, por todos os meios, *legitimar* o seu domínio; ou seja, dar-lhe razões *legais*, fundamentos legais. E aqui podemos tomar o têrmo *legal* em sentido não apenas jurídico, mas no amplo sentido que se deve dar na Filosofia, como *a expressão constante de uma regularidade da ordem de dependência real essencial da conseqüência à antecedência*. Dois aspectos merecem aqui estudos especiais: o *prestígio* e a *lei*. Falemos primeiramente da segunda e, depois, do primeiro.

O antecedente tem razão de prioridade ao conseqüente. Ninguém poderá pôr em dúvida êste enunciado, que é axiomático, e decorre de uma análise dos próprios têrmos. Contudo, o conseqüente é tomado junto com o antecedente, segundo determinada ordem; assim, podemos falar em ordem de antecedente e conseqüente na Lógica, na Ontologia, na Axiologia, na Física, na Matemática, na Gnosiologia, na Cosmologia, etc. Pode-se falar em antecedentes cronológicos, topológicos, axiológicos, etc. Não é, porém, essa relação que expressa a *lei*. A lei, em grego *Logos*, é também o princípio, o de onde as coisas principiam. A lei é o princípio de alguma coisa, por isso *"no princípio era o Logos e o Logos era o princípio"*, como vemos no Evangelho de São João.

A lei revela uma decorrência rigorosa do conseqüente ao antecedente. Para que essa decorrência seja rigorosa, é mister que o conseqüente tenha a sua razão de ser no antecedente, pois, sem o antecedente não poderia ser. Essa relação de dependência é mister que seja *real* (efectiva, realizada), para que a dependência seja real. Sendo dêsse modo, pode dizer-se que o conseqüente é feito, e pôsto em acto, em exercício, pelo actuar do antecedente; é pôsto *em causa*, como se dizia e se diz na linguagem jurídica. Êste têrmo passou dessa linguagem para a Filosofia, e então se diz que o antecedente, do qual o conseqüente depende realmente, é *causa* dêste, e êste é efeito (*ex — fectum, effectum*, de *factum*, feito fora).

A não compreensão dêsse claro conceito de *causa* e *efeito* por parte dos filósofos modernos é que levou a muitos, como Kant, por influência de Hume, a combater o conceito de causalidade e influir posteriormente em tôdas as mentes filosóficas deficitárias, e perturbar o bom estudo da Filosofia, pondo-a no campo da mais negra confusão, que é aliás a obra final de tôda essa deficiente maneira de considerar êste tema.

Estabelecida a relação de causalidade, na forma como expusemos, pode-se, pela classificação das causas e dos efeitos, descobrir a *lei, que é a expressão constante de uma regularidade,* ou que é *a expressão ou numérica, ou conceitual da regularidade,* da repetição habitual (regra) *da ordem de dependência real,* da dependência efectiva, da *conseqüência à antecedência,* que nos revela a *causação* de determinado efeito. A *lei,* que o homem expressa em têrmos de sua linguagem, tem a intenção de referir-se a conteúdos noemáticos, que, por sua vez, têm a intenção de referirem-se a essa *regularidade da ordem da dependência real.* A lei é uma ficção, uma arbitrariedade do espírito humano, enquanto ela não se refere a essa *relação de dependência real.* Contudo, note-se ainda que a regularidade (a regra) não é ainda bastante, porque poder-se-ia registrar uma *habitualidade,* uma constante repetição, mas apenas e meramente accidental, ou seja, que não decorre necessàriamente da natureza da causa e da natureza do efeito em proporção à causa.

Dissemos *apenas e meramente accidental* para excluir os accidentes necessários, que são *propriedades da essência* de uma coisa. Um accidente, que não é propriedade da essência, pode suceder habitualmente, mas pode, também, deixar de suceder, enquanto o que é propriedade da essência dar-se-á necessàriamente com esta. Ora, só sabemos que uma *lei* é realmente uma lei, quando a dependência real é *essencial,* pois deixamos para tratar dêste têrmo agora, que havíamos antes intencionalmente deixado à margem. Só sabemos, pois, que há realmente uma *lei,* quando captamos a *regularidade da ordem de dependência real essencial,* e a enunciamos com os sinais que apontam ao conteúdo noemático intencionalmente referente e adequado à referida dependência (enunciado da lei). Portanto, tôda lei, ou tudo que se enunciar como lei, e que não tenha essas características essenciais, não é realmente lei, mas um enunciado proposto como tal, uma pseudo-lei. E são essas *pseudo-leis,* lançadas por cientistas precipitados, embora de renome e de brilhante propaganda, e sobejamente bafejados por uma crítica incompetente, mas inegàvelmente influente, que vão perturbar os estudos e a marcha humana para o mais profundo conhecimento. Essas leis, como fogos de artifício, brilham intensamente no panorama científico, mas acabam por desfazer-se, afinal, ante a repulsa dos novos factos, que as negam rotundamente. Em nossa "Teoria Geral das Tensões", ao estudarmos as leis, mostramos que tôdas as que tiveram enunciados fundados *apenas e meramente* em accidentes, não se sustentaram através dos tempos, permanecendo apenas em pé, até agora, as leis que não ofendem os princípios ontológicos. Queiram ou não queiram aquêles cientistas que tanto procuram desmerecer a Filosofia, as coisas dão-se assim. Nenhum enunciado, que tenha ofendido os fundamentos ontológicos clássicos da filosofia medievalista conseguiu sustentar-se. Todos foram desmentidos fragorosamente pelos factos novos, que vieram para derruir os seus enunciados, e mostrar a invalidade dessas leis precipitadamente propostas, o que, aliás, não é de admirar, quando predomina entre os cientistas um tipo utilitário, ansioso por renome e cartazismo, que se apressa em lançar, como a *última e definitiva verdade* científica, qualquer descoberta ainda incompleta, que faz. Basta que passemos os olhos para êsse vergonhoso espetáculo que se observa não só no campo da História, mas também no da Sociologia, no da Economia e, sobretudo, no da Zoologia, no da Antropologia, etc., onde falsificações grosseiras, como as de Haeckel, a de Downing e tantas outras de famosos cientistas de *grande cartaz* em sua época, que foram desmascaradas, e que tiveram tanta influência em obras de renome e de propagação.

Grosseiras falsificações de Antropologia, de Arqueologia foram apresentadas para desmerecer as crenças mais sérias de nossa cultura. Um evolucionismo, realizado por falsificadores, chegou a afirmar a existência de fósseis, nos quais premeditadamente se juntaram dentes de símios e crânios de homens, e coisas parecidas, para justificarem as suas mal esboçadas e mal fundadas teorias, como também chegaram a ponto de afirmar que haviam *criado* a vida em seus laboratórios, através de experiências controladas apenas por seus interessados, e que foram desmentidas posteriormente. Uma verdadeira mania dominou o século XIX e o princípio do século XX, a de que a ciência havia criado ou era capaz de criar a vida nos laboratórios (a geração espontânea). Não discutimos essa possibilidade, porque caberia aqui um exame muito amplo do assunto, que cabe à Cosmologia Filosófica, mas razão tinham os filósofos positivos (não os confundam com os positivistas), fundados na Filosofia que atravessou os séculos com uma vitalidade insofismável, a que se fundou na rigorosa metodologia escolástica (sim, por-

que a escolástica não é pròpriamente uma filosofia, mas um método positivo de filosofar, sobretudo), ao acusarem tais experiências de falsas, porque seguiam caminhos falsos, e procuravam encontrar um resultado onde não seria possível consegui-lo.

Volvendo, pois, ao campo da *lei*, podemos dizer que um efeito, quando fundado nessa tendência real essencial, é *legítimo;* ou seja, é fundado na lei. O carácter de legítimo é a *legitimidade*, e se diz que alguma coisa *tem legitimidade quando fundada na lei.* Dêste modo, todo o que exerce o domínio sôbre outros invoca a *legitimidade* de seu poder. É nesse sentido que se deve tomar tal têrmo, porque é êste o sentido rigoroso e precisivo na Filosofia, quando fundada concretamente.

Reconhecemos que Max Weber é realmente uma personalidade de um valor inconteste nos estudos de Sociologia, Economia e também de Direito. Realmente, representa êsse homem um papel que estava faltando sobretudo no campo da Sociologia e da Economia: a precisão rigorosa dos têrmos e da semântica. Ora, tal precisão é absolutamente necessária no campo do Direito. E ninguém poderá negar que é neste campo em que os estudos de precisão dos conteúdos noemáticos são rigorosamente feitos. Contudo, a ciência moderna, apesar do esfôrço realizado nas ciências naturais para a precisão dos têrmos, o que permitiu um progresso inegável neste sector, não realiza o mesmo no sector das *ciências culturais,* que, invadidas por estetas equívocos, tem descambado para tôdas as aventuras semânticas, a ponto de alguns *nihilistas* chegarem até à negação de todo conteúdo eidético aos têrmos, justificando a arbitrariedade, como o fazem Tarsky, Russell, Popper *et caterva* (1).

(1) Weber realizou, no sector sociológico-econômico, um trabalho de precisão. Como os seus incensadores não conhecem o que já fôra feito pelos estudiosos do passado, que não seguem a linha da **mixórdia especulativa moderna,** não sabem que tais precisões já haviam sido feitas e com mais nitidez e procedência. É assim quanto aos têrmos lei, legitimidade, que acabamos de examinar. Por não compreenderem nìtidamente o que é lei e legitimidade, alguns **homens cultos e carregados de títulos e diplomas,** emascaram e dirigem um sorriso alvar e estúpido, com intencionalidades depreciativas, aos

O dominador quer dar ao seu domínio uma legitimidade, e quer que os subordinados ao seu poder creiam nessa legitimidade, aceitem-na como real. Há, contudo, aquêles (indivíduos e grupos) que têm interêsses directos ou indirectos ligados a êsse domínio, como todos os aproveitadores, usufrutuários e os que levam vantagens econômicas ou de prestígio, e que *fingem* aceitar piamente essa legitimidade. Conseqüentemente, quem luta contra um determinado domínio, que deseja retirá-lo das mãos em que está, ou aniquilá-lo, nega, desde logo, ou a legitimidade do dominador ou a legitimidade do domínio.

Na História, a luta pela *legitimidade* e contra esta é patente, constante, surda ou gritante, directa ou indirecta, activa ou passiva. Em tôrno da sua validez, de seu carácter axiológico, disputam os homens (indivíduos e grupos).

A lei, em sentido jurídico, é a expressão de uma norma sanccionada pelo poder público, pelo detentor do *kratos* político e jurídico, e expressa ela a maneira e as espécies de *legitimidades* aceitas. Assim, podemos falar numa legitimidade lógica, numa ontológica, numa psicológica, etc., e também numa jurídica.

Esta, por exemplo, está de certo modo condicionada ao tipo de domínio, ao tipo de autoridade política em sentido amplo, ao *kratos.* Assim, há uma legitimidade hierocrática, uma legitimidade aristocrática, uma democrática, uma cesariocrática. Essa legitimidade tenderia a expressar a razão de lei, no sentido já exposto, da relação de dominação-dominado; ou seja, a verdadeira justificação seria aquela que demonstrasse que o domínio exercido obedece a uma *razão legal* (no sentido filosófico), um nexo de dependência real e essencial dos dominados para com o dominante. E que vemos, então, na História? Vemos todos os esforços empreendidos pelos defensores da *legitimidade,* buscando marcar o *nexo de dependência real e essencial entre os têrmos antecedentes e os conseqüentes.*

Dêste modo, o escravocrata defende a legitimidade que expressa a *natural* (fundamentalmente, portanto, essencial)

que falam em **leis,** porque, para tais senhores, enquanto alguém não possa **pesar, medir, morder** com os dentes e arranhar com a unha, uma lei, e tendo-a ocupando um espaço no seu campo visual, e se possível, emanando um odor característico, ela não existe, não é, é nada, ou apenas uma mera ficção do espírito humano.

subordinação do escravo ao senhor, fundada na inferioridade, na incapacidade de autonomia dêste, ou no direito de conquista.

Quem afirma que há *necessàriamente* homens inferiores, sem a necessária autonomia, incapazes de regularem a sua própria vida dentro do âmbito social, de modo a funcionarem sem pôr em risco a ordem social, e que, portanto, pela salvaguarda desta, devem submeter-se ao domínio de outrem, dá o primeiro passo para o *escravagismo*, quando considera que essa inferioridade é permanente e sem solução de continuidade. Temos êsse *escravagismo* esboçado no *pátrio poder* (referimo-nos ao exagerado, que se encontra tantas vêzes na História), que afirma que os filhos *devem obedecer* ao pai, o que é justificado, mas sem limitarem o poder de domínio do pai dentro de leis ético-sociais, dando-lhe um poder absoluto. A confusão entre educação, instrucção, direcção, disciplina, obediência e domínio arbitrário é interessadamente feita por todos os que desejam *escravizar* ou justificar a escravidão, até a consciente, e a aceita por necessidade, como a por corrupção da personalidade, que se entrega e se subordina a uma vontade alheia (heterônoma, de *heteros*, outro e *nomos*, ordem), como ainda veremos, pelos que juram obediência e fidelidade cegas a um partido, a uma ideologia ou a uma *societas sceleris*.

O *escravagismo* também alude a uma *legitimidade* racial sob a alegação de inferioridade cultural, ou étnica, de uma raça, ou até da negação da *humanitas*, como se pretendeu fazer com os nossos índios, com os negros da África, ou sob a alegação de bárbaros, como não-helênicos, no mundo grego, bem como o direito de conquista dos vencedores sôbre os vencidos. A *legitimação* é uma providência habitual na História, e se realiza em todos os sectores.

Tôdas as coisas, normalmente, segundo a sua natureza, actuam e dirigem-se para o que lhes é adequado, o que é conveniente à sua natureza. Como demonstramos em "Filosofia Concreta" e em "Métodos Lógicos e Dialécticos", o direito, filosòficamente considerado, é a conveniência à natureza de uma coisa dinâmicamente considerada. É legítimo, pois, tudo quanto favorece essa natureza, tudo quanto é conveniente a ela. A lei jurídica, como norma estabelecida pelos homens, deveria ser a expressão da lei natural, da lei

de conveniência de alguma coisa, indivíduo ou colectividade, grupos, etc. Tôda a actividade de pesquisar a legitimidade de alguma coisa tem consistido em afirmar que ela corresponde à conveniência de algo. *É conveniente* à sociedade espartana manter os escravos para que se ocupem da vida econômica, a fim de que os espartanos possam dedicar-se à defesa da sociedade, à guerra defensiva ou ofensiva, conforme *as conveniências*. *É conveniente* aos trabalhadores sibaritas produzirem o máximo em benefício dos seus senhores, que, consumindo muito, consomem o fruto do trabalho dos primeiros, e asseguram, assim, a continuidade da função econômica, garantindo-lhes a profissão e a fonte de renda, como alegavam os senhores de Síbaris à massa trabalhadora. *É conveniente* entregar a direcção suprema aos líderes (cesariocratas), que são a expressão da *vontade popular*, concedendo-lhes o máximo poder para executar o programa *conveniente* ao interêsse das massas oprimidas, que continuam oprimidas a novos opressores para se livrarem da opressão dos antigos. É *conveniente* assegurar ao empresário econômico plena liberdade de acção para permitir o desenvolvimento do progresso, que beneficia a todos por ser *conveniente* à sociedade. É *conveniente* entregar-se submissamente à vontade da divindade, expressa pelos teocratas, e reconhecer a *conveniência* dêstes para assegurar a boa paz social, etc. Todos afirmam a sua *conveniência*, e fundada nesta, está a sua legitimidade, porque o que é conveniente à natureza de uma coisa lhe é necessário, imprescindível, e *deve ser* para o bem dessa coisa. É lei, e é da sua lei. Como o têrmo *jus*, que primordialmente tinha o sentido de *suco, sumo*, indica o que é, no fundo, alguma coisa, *justiça* significou sempre o que corresponde ao *sumo* da coisa, o principal e principial da coisa. Justiça é, assim, a aprovação do que é da coisa, do que lhe corresponde por sua natureza, do que revela o seu direito. Dêste modo, tôda legitimação tem sido uma justificação, tem procurado alegar a seu favor um fundamento na natureza da coisa. O cesariocrata, que endeusa o Estado todo-poderoso e que afirma o seu *direito* e também o dever de intrometer-se em tôda a vida social (tornar-se totalitário), alega a conveniência dessa hipertrofia de poder porque ela corresponde, é adequada, à conveniência da sociedade, tomada como um todo, como o fascismo, ou à sociedade como povo (raça) como o nazismo, ou à sociedade tomada como fun-

damentalmente proletária (como o marxismo). Mas os líderes (os cesariocratas) são os chefes carismáticos, os que receberam uma *kháris*, uma graça, ou do deus aceito, que pode também ser a matéria, ou a classe tornada messiânica, que os torna não porta-vozes apenas da infraestructura sociológica, mas também a expressão da vontade, a *incarnatio* da vontade colectiva, e a consciência da sua finalidade. E então êle se *justifica* e se *legitima*, e seus actos são justificados porque correspondem à conveniência da natureza da coisa que êles representam ou encarnam.

Como ainda veremos, todos os tipos sociais têm a sua *mitologia*, inclusive o empresário econômico com o seu deus *progresso*, seu deus *ciência* e o cesariocrata com o seu deus *povo*, ou *classe*, ou *nação*, ou *idéia*.

Nenhum dêles defenderá, quando em seu proveito, que a lei expressa no direito codificado é arbitrária. Ela é sempre a expressão da justiça, da legitimidade fundamental da coisa. Arbitrária é a lei do adversário. Esta, sim, esta é apenas producto dos seus *inconfessáveis* interêsses, de sua rapacidade, de sua concupiscência, da sua vontade de dominar, da sua voracidade insaciável. A linguagem e os têrmos são sempre os mesmos. A história humana é de certo modo o campo onde se disputaram tantas *legitimidades* e tantas *justiças*, acusando as outras de injustas e ilegítimas?

A autoridade (no sentido da forma de domínio social) se *legitima* pela expressão do que é conveniente. Todos os dominadores justificaram a procedência da autoridade, do *kratos* político organizado, e de sua maneira de administração. E êste tem se fundado numa razão legal, numa razão *tradicional* (que justifica a perpetuidade de um estamento político dominante, bem como o respeito ao que os nossos antepassados instituíram), ou no *carismático*, que se funda na "santidade" de uma pessoa, no oculto (místico) que tem (caudilho, *fuehrer*, *dux*, *duce*, guia imortal do proletariado, *benefactor*, amado chefe, papaizinho, "el hombre" (Baptista) ou "el justificiador", ou "el fidel de América", etc.), exemplar que deve ser imitado, cujo nome serve para nomear os filhos dos seus admiradores. Na verdade, o cárisma, o conteúdo da *Kháris*, da graça, só se fundamenta na realidade que a pessoa é, que realmente possui essa graça. Estamos aí num tema que pertence mais à Teologia Religiosa do que às ciências sociais e sôbre o qual volveremos oportunamente a falar.

Examinemos, agora, êsses três tipos de *dominação*.

1) A *dominação legal*. Esta presume:

a) que a lei esteja já estatuída e seja respeitada;

b) a determinação da outorga do poder a quem corresponda às exigências da lei;

c) essa outorga;

d) compromisso de cumprimento fiel das prescripções impessoais já estatuídas pela lei;

e) compromisso dos outros membros em respeitar a outorga, em garanti-la, e êsse respeito se funda pròpriamente no reconhecimento da lei e não no outorgado.

O *domínio legal* implica necessàriamente a lei já estatuída, pois do contrário seria fora da lei; implica o exercício da função crática segundo a lei, dentro do âmbito que a lei estabelece. Conseqüentemente, implica deveres e direitos delimitados segundo as funções, plena possibilidade de realização e determinação prévia dos meios coactivos, que podem ser empregados.

Êsse tipo de domínio expressa uma forma de autoridade, a *autoridade legalmente constituída*, a em que o sujeito do *kratos* é reconhecido pela lei, depois de haver preenchido os requisitos, que esta exige prèviamente. Essa autoridade a encontramos em nações (como nas democráticas), nas unidades econômicas privadas, no exército, nos partidos. Nessas organizações, o exercício do poder é regulado, e só pode processar-se legalmente dentro do âmbito estabelecido pela lei, pois qualquer excesso que rompa os limites é considerado *ilegal* e *arbitrário*.

Êsse tipo de poder implica, necessàriamente, uma organização administrativa, que ministre o seu exercício, a qual é fundada hieràrquicamente, segundo as funções, que são definidas e delimitadas, e que, por sua vez, estabelecem limites à própria actuação do sujeito do poder, que precisa observar as regras estatuídas para a administração. Êsse

tipo de administração, pela natural restricção que deve sofrer sua autonomia, regulada dentro de normas, que limitam a sua actividade, e dão-lhe a direcção, é por natureza emperradora, obstaculizadora, volvida constantemente para os regulamentos, ciosa de observá-los rigorosamente, por sua vez também ciosa de sua funcionalidade, segundo o grau hierárquico, cuja supervalorização é extremada pelo apetite de prestígio social dominante em todos. Toma ela o nome de *burocrática*, cuja palavra, formada de *bureau*, em francês, escrivaninha, é simbolizada, hoje, como foi sempre, nas culturas superiores, pelo *escriba*, pelo escrevente, pelo que encaminha a administração através dos *canais competentes*, apenas pelas vias estatutárias ou regulamentárias estabelecidas. Aos olhos do homem comum, o seu papel é odioso, a sua função é simplesmente emperrante e obstaculizadora. Realmente o é, e o pior é que o espírito burocrático não domina apenas nos organismos estatais; invade todos os sectores das actividades humanas, acampa-se em tôda a parte e até na vida individual, pois uma análise de nosso proceder revelaria quanto há de burocratização até em nossa própria vida. O burocrata é uma personalidade caracterológica também, porque a função administrativa marca, por sua vez, uma série de traços no carácter. E o pior é quando o burocrata é caracteristicamente o tipo correspondente, como o retraído de base, na classificação de Corman, o retraído bossuado e outros, que gostam de *torturar* os que necessitam da sua acção e, por sua vez, são tendentes a criar todos os preciosismos e bisantinismos regulamentários, a fim de emperrar cada vez mais o funcionamento administrativo. São homens dessa espécie que julgam que *organização* é complexidade, e não sabem que esta nasce com dois precípuos sentidos: realizar uma poupança de trabalho (sentido econômico), e permitir uma visão clara da função capaz de admitir que a mesma seja regulada e dirigida com a máxima segurança. Mas, tais *burocratas natos*, que buscam constantemente os cargos públicos, quando nêles penetram só têm um ideal: transformar a organização na complexidade, e para valorizar a sua função devem aparecer aos olhos de todos como *formidandos obstáculos*, como himalaias para serem transpostos, oceanos para serem singrados, abismos profundos para serem vadeados. Só assim se tornam importantes, só assim valorizam a sua função. O burocratismo é um mal univer-

5436

sal, em gradação vária, dominante em todos os ciclos culturais superiores. Ademais, o seu papel é de máxima importância e, sobretudo, o é o seu espírito. Por que o burocrata tende, como todos os tipos estabelecidos segundo as diversas possibilidades de estructuração de grupos sociais, a uma supervalorização funcional. Desde logo *classifica-se*, intitula-se pomposamente, aspira a transformar o seu exercício numa "carreira" que vença os planos hierárquicos, exige direitos especiais, segurança máxima; em suma, suas reivindicações são tão activas, graças ao espírito de unidade que entre os burocratas se forma, num grau de coerência muito maior que outros sectores da actividade humana. Sua actividade, que é fundamental para o exercício do poder, a disciplina que em geral reina em seu funcionamento, a confusão que faz entre o Estado político e o quadro administrativo, a defesa e o estribamento nos regulamentos e leis, sua funcionalidade e o aparelho que representa para actividade do poder, tornam a organização burocrática imprescindível para o exercício do poder político. E notemos que, além da imprescindibilidade, temos ainda a conveniência que oferece a burocracia para o exercício do poder legal, mas também do poder revolucionário. O socialismo, por exemplo, em sua prédica, antes de se estabelecer em qualquer país, foi sempre de luta contra a burocracia. Sabem muito bem os socialistas, que o aparelho burocrático é a chave do funcionamento do poder. Ter o poder político é ter o domínio sôbre a organização burocrática. Sem esta, o poder é impossível. Era mera utopia, e das piores, a dos socialistas autoritários, que queriam alcançar o Estado político com monopólio de poder, prescindindo da burocracia. Nunca se construíram burocracias mais amplas e mais poderosas do que nas experiências socialistas. Também nunca a teoria foi tão desmentida pela prática como nesses casos. Não há país mais burocratizado que a Rússia, e os seus satélites também o são. O capitalismo é um fomentador da burocracia, e à proporção que as unidades econômicas aumentam, aumenta a sua burocratização. A especialização burocrática é crescente e complexionadora, e a ela vão, a pouco e pouco, submetendo-se todos. Até o empresário capitalista, que era o único que se colocava imune ao poder burocrático, começa a reduzir a sua acção pela imperiosidade das leis de intervenção na actividade privada,

cujo cumprimento exige uma burocratização do serviço, que acaba por enleá-lo totalmente.

Nos regimes cesariocratas, regimes de massa, estas estão totalmente submetidas ao império do burocratismo, que *formaliza* totalmente a vida, segundo as prescrições regulamentares.

2) O *domínio tradicional* — É aquêle que se funda na sacralidade dos poderes herdados, legitimados pelo tempo ou pela aceitação de uma outorga dada pela divindade aceita. O senhor é o que representa a tradição, e cerca-se de servidores, de súbditos, que estão ligados àquele por fidelidade, e não por função, nem por determinação regulamentar, como acontece com os "funcionários", que são pròpriamente os servidores públicos dos regimes em que o poder é legal, ou outorgado segundo as regras jurídicas.

O âmbito de acção do senhor é delimitado pela tradição ou não. No primeiro caso, está sujeito à obediência aos costumes já estabelecidos; no segundo, sua acção é livre, segundo as circunstâncias históricas, podendo conceder favores, arbitràriamente, sem as restrições formais, próprias do primeiro domínio.

É o regime predominante no período aristocrático, enquanto o *legal* é próprio do período democrático.

Estudando êsse regime, Max Weber estabelece as distinções que êle apresenta quanto à burocracia, ante o anterior, pois o que caracteriza o burocrata nesta é o seu vínculo ao senhor, que, no primeiro regime, é legal, no segundo depende apenas da escolha do senhor, que pode recrutar os burocratas em qualquer sector, inclusive entre os escravos, que chegam a ascender a altos postos.

Entre os tipos de *domínio tradicional,* temos a gerontocracia (o poder dado aos mais velhos, aos mais experientes), que é comum nas sociedades de cultura inferior e também nas fases do período teocrático. Chama-se *patriarcalismo* a fase de dominação em geral dada a uma só pessoa, de acôrdo com determinadas regras hereditárias e fundada na economia familiar. A gerontocracia e o paternalismo comumente coexistem no primeiro período.

3) *Domínio carismático* — Deve-se considerar sociológica e històricamente o *cárisma* como um poder extraordinário, de origem oculta e misteriosa, que são atribuídos a certos homens como profetas, feiticeiros, caçadores, chefes militares, caudilhos, juízes, etc. Tais poderes extraordinários, não comuns a qualquer outro, surgem como dons concedidos por um poder superior e justifica o *domínio* que alguns exercem sôbre outros, os quais são "adeptos" do primeiro. O *cárisma* é atribuído aos grandes profetas, aos heróis, aos salvadores, aos legisladores, fundadores de novas culturas.

Todo chefe carismático parece pelo menos crer em sua *kháris,* e é ela proclamada e aceita por seus adeptos, que nela crêem ou fingem crer. Os cesariocratas são em geral chefes carismáticos e procuram parecer aos olhos das multidões como portadores de uma graça superior e extra-natural. A organização estatal e administrativa é fundada na escolha dos "homens de confiança", aos quais são atribuídos os cargos principais. O lider carismático tende à omnipotência política, ao *oraculismo,* à revelação, apela para a inspiração superior, pelo apoio que lhe dão seus adeptos, seguidores, discípulos, que acreditam na sua "missão".

A eleição, a escolha, do chefe carismático varia na história dos povos. Ou se dá pela designação do sucessor feita pelo portador actual do cárisma, ou é aceita como pertencente a uma linhagem. Contudo, não se estabeleceu como *inicia* o chefe carismático. Há, em todos os tipos socio-caracterológicos um *ideal-typus,* um tipo puro do qual todos participam. Mas êsse grau de participação pode ser tal que alguns sejam considerados a *encarnação* do tipo-ideal. Quando na linguagem popular se diz "Gardel é o tango", "Fulano é a música", etc. atribui-se ao tipo indicado como se êle encarnasse o tipo-ideal, como se diz que Aristóteles é o Filósofo. Essa encarnação do tipo revela que alguém se distingue dos outros. E como não se admite que nada venha do nada, se algo acontece tem uma razão de ser, e se acontece que alguém atinge o mais elevado grau de participação de um *ideal-typus,* êsse foi *escolhido,* recebeu a *kháris,* a graça.

No caso do cárisma hereditário, os descendentes directos do então possuidor do cárisma podem travar entre si a luta própria dos pretendentes.

Nalguns povos, escolhe-se um e exterminam-se a todos os outros pretendentes. No ocidente, como também no Ja-

pão, o cárisma foi atribuído ao primogênito, ou em outros povos ao *senior* (*seniorato*, o mais velho).

Há ainda o cárisma outorgado, transmitido, através de uma cerimônia religiosa, como a "unção", como o cárisma sacerdotal e o cárisma por coroação, no caso dos reis.

Há ainda o cárisma obtido pela grande façanha, pela conquista de algo, pela descoberta de algo.

A concepção carismática de certo modo influi no conceito de aristocracia hereditária, bem como no do hieratismo hereditário, embora em grau menor que nos outros citados.

OS PARTIDOS

Na luta pelo poder político, recrutam-se homens com o intuito de apoiarem os chefes à conquista do poder, sob um determinado título, sob um determinado intuito, em organismos passageiros ou constantes, que tomam o nome genérico de *partidos políticos*.

Os partidos sempre existiram em tôdas as altas culturas e sua existência é relativa à duração ou possibilidade de duração dos motivos que os gestaram. Podem ser partidos de classe, de estamentos ideológicos, segundo uma concepção do mundo, etc. São organizados com um estado maior, com uma "entourage", os correligionários e, finalmente, a massa do partido, o membro do partido, que é mais activo mais ou menos organizado, segundo a orientação e as finalidades daquele.

No período teocrático, os partidos apresentam-se como seitas cismáticas; no período aristocrático, os partidos são carismático-hereditários, formados em tôrno de pretendentes ao poder supremo; no período democrático, os partidos formam-se segundo grupos desejosos do mando supremo, com ou sem ideologias, o mais das vêzes fundados nos interêsses classistas; na cesariocracia, a tendência é para o partido único, o partido do chefe, e os outros só são admitidos na proporção da submissão que prestam ao chefe dominador.

FORMAS SOCIAIS COM DIMINUIÇÃO DO *KRATOS POLÍTICO*

Não há quem perpasse os olhos pela história humana, e desde logo não compreenda quanto mal decorre do uso do poder político. Nem o homem alcançará sua plenitude enquanto tenha que ser dirigido e mandado ao sabor do arbítrio dos poderosos e não fôr capaz de, por sua escolha, èticamente fundada, cumprir o seu dever, sem necessidade de ameaças nem sancções penais.

Ninguém poderá negar que êsse estado é um estado *ideal,* já que realmente não seria possível implantá-lo entre os homens que habitam hoje o nosso planêta. Êsse ideal é o desejo e a aceitação da possibilidade de alcançar o homem a um estado social no qual tenham desaparecido as ambições de poder, que são próprias de todos os desejosos de prestígio social.

Na psicologia do homem ambicioso de poder é evidente a sua deficiência e o sentimento surdo de sua inferioridade. Todo aquêle que se sente capaz de realizar, que se sente suficientemente forte para enfrentar os azares da vida, não aspira ao poder político. E êstes só admitirão aceitá-lo quando têm de enfrentar situações que exigem homens realmente fortes, moral e intelectualmente, com o intuito de evitar que se perpetuem no poder trânsfugas, homens corruptos, que podem levar um povo a momentos de grave crise, pondo em risco o seu futuro e as suas possibilidades próximas. Noutros casos, os homens ambiciosos de mando são indubitàvelmente deficientes. Como o poder político tem sido usado e abusado para que se realizem as mais estúpidas experiências à custa da humanidade, e como não há sector onde ascendam em maior número elementos de má origem, de más intenções e de má formação mental, sempre alimentou os

corações dos mais leais o desejo de uma humanidade que atingisse a um grau perfectivo tal que pudesse evitar-se o monopólio do poder, no qual se anulasse ou se aniquilasse o poder do Estado político, o *kratos* político monopolizado, e os homens convivessem e coexistissem uns com os outros, fundados apenas na ética, com o conseqüente sentido do cumprimento fiel do seu dever social, numa humanidade de iguais econômica e socialmente.

Como ideal é expresso pelo *anarquismo idealista.* A palavra *anarquia,* formada do *a* alfa privativo e de *arkhê,* princípio supremo, significa ausência de um princípio supremo de autoridade. Mas o têrmo sempre foi usado no sentido pejorativo de *desordem,* desde os gregos, porque sempre os dominadores afirmaram que se fôssem apeados do poder, reinaria a *desordem.* A ordem é sempre afirmada pelo partido dominante, e a *desordem* é atribuída ao partido que se lhe opõe. Como na realidade os anarquistas desejam a abolição do poder do Estado político, que julgam uma excrescência da vida humana e fundado apenas em interêsses inconfessáveis de ordem econômica e nos de ambiciosos de mando, não pregam êles a ausência de uma ordem na sociedade, como pretendem fazer crer os que dão ao têrmo *anarquia* o sentido puramente da desordem. Os anarquistas desejam uma ordem social, e sabem que a sociedade a terá naturalmente para manter-se coesa e coerente. Contudo, essa ordem não pode ser dada dictatorialmente por uma classe, por um grupo, por um tipo caracterológico social, por um grupo ideológico, etc. A ordem, que deve vigorar na sociedade, é a ordem fraternal, ética, com a coacção ética, única coacção que os anarquistas admitem, como genuìnamente legítima, fundada num exame rigoroso dos princípios morais, que devem ser respeitados e dentro da ética pode e deve o homem gozar da mais completa liberdade. Assim o lema anarquista é: "Liberdade sem ética é a lei das selvas; liberdade com ética é o anarquismo!"

Contudo, entre os anarquistas há os que julgam que se pode instituir imediatamente a sociedade anárquica, com a anulação e aniquilamento imediato do poder político, pelo desaparecimento do Estado, e pela organização social fundada no princípio de igualdade anarquista, que é: "a cada um segundo as suas necessidades e de cada um segundo as suas possibilidades", lema que os bolchevistas também usaram

em sua propaganda. Êstes, conhecendo a influência extraordinária que o anarquismo exerce em todos os homens bem intencionados, também prometeram a *anarquia* para o fim, depois da implantação da ditadura do proletariado e da formação do Estado político soviético, como fases inevitáveis do roteiro para a anarquia, que vigorará com o comunismo integral. Também os bolchevistas se intitulam anarquistas, mas depois, depois... "agora não, agora, primeiramente, continuemos com o Estado todo-poderoso, senhor da Terra e dos Homens. Depois tudo virá, porque êste Estado desaparecerá por si (sic) se aminguará (como se vê na Rússia!) e aos poucos desaparecerá sem deixar saudades (!!!)."

Há uma variedade de doutrinas anarquistas, mas o *anarquismo ideal* é inegàvelmente o ideal de todo homem bem constituído. Se é possível de a humanidade alcançá-lo, as razões divergem. Para os que desejam continuar vivendo o estado em que vivem, gozando das vantagens que têm, com o prestígio que obtiveram, é lógico que o anarquismo nem de leve pode ser realizado. Não admitem senão para um futuro muito remoto, ou seja quando já tenham satisfeito plenamente os seus apetites e não vivam mais. Que seja para os netos ou bisnetos, não, porém, para êles.

Na verdade, as terríveis máquinas de governar, que se instauraram neste século, a rapacidade dos governos, o desejo da pilhagem, que é ainda um dos factôres mais activos da época moderna, impedem que haja nações fracas, porque estas estarão sujeitas ao ataque dos poderosos. Conseqüentemente, todos os ambiciosos de mando encontram argumentos fáceis em defesa da brutalidade estatal, afirmando que uma sociedade, sem um forte monopólio de poder na mão do Estado político, é um organismo fraco para enfrentar os lôbos internacionais, além de ser impossível manter a ordem interna, onde os corruptos, os criminosos se organizarão para imporem sua influência, e acabarão por apossar-se do poder ou instaurá-lo de novo, com uma violência sem precedentes. Não vamos aqui estudar a procedência ou improcedência de tais argumentos, apenas queremos mostrar que há, na humanidade, inúmeras experiências de realização do abrandamento do poder político e de diminuição sensível do *quantum* despótico, bem como meios para impedir o carreirismo, que é uma das maiores desgraças da vida social.

Temos exemplos bem tendentemente anárquicos na *democracia directa*, que se realiza nos cantões suíços, e que se experimentaram em pequenas colectividades com grande êxito. A organização de pequenas associações federadas, em federações maiores, que funcionam por meio de delegados provisórios, obedece, em seus fundamentos, aos seguintes princípios, que são fundamentalmente anárquicos:

1) prazo limitado, o mais curto possível, no exercício do cargo por parte do delegado, no máximo para duas assembléias.

Aqui temos o que desagrada aos *carreiristas* políticos. Primeiro a delegação dá-lhe um poder limitado aos têrmos precisos daquela; segundo, não pode continuar *brilhando* como representante do povo.

2) Revogação possível do mandato a todo momento pela assembléia que o nomeou. Ora, isso seria uma calamidade. Depois de eleito, depois de haver suficientemente enganado a boa fé popular, como quererá o político carreirista dar aos que o elegerão o direito de revogação (*recall*) a qualquer momento? Não, quem deve julgar da revogação do mandato deve ser a assembléia de seus pares. E como êstes, em sua maioria, têm interêsse em conservar as vantagens obtidas, serão suficientemente condescendentes para com o *colega*.

3) Princípio de turno ou sorteio, de modo que todos possam ocupar o cargo alguma vez, com o intuito de evitar o profissionalismo e a especialização.

Deste modo, *todos* devem passar por cargos de responsabilidade. O anarquismo deseja que todos sejam *responsáveis* pela ordem social, e que todos contribuam com os seus conhecimentos e sua boa vontade, não aceitando a sedução dos cesariocratas e políticos, que vivem constantemente com palavras melífluas a insuflar no povo idéias como estas: "Não se preocupem, deixem cair sôbre nossos ombros o fardo do poder; nós estamos dispostos ao sacrifício de vos governar! Ficai em vossas casas, em vossas oficinas e escritórios descansados; nós velaremos por vós!"

Para a democracia directa, nas assembléias, que se reunirão nos bairros, todos deverão passar pelos cargos, todos deverão aprender a dirigir e a tomar consciência de todos os problemas sociais e administrativos.

4) O mandato é rigoroso e imperativo, e fixado o seu âmbito pela assembléia. Dêste modo, todo caso não previsto no mandato deve ser levado ao conhecimento da assembléia, para que ela se manifeste.

Nas reuniões confederais, que são as reuniões dos delegados das federações, são tratados os grandes problemas e propostas as soluções que melhor convierem, como hoje se realiza, por exemplo, na Câmara e no Senado.

Essas confederações avisam com antecedência as assembléias que deverão ser realizadas, e a matéria a ser tratada. Não só as federações são participadas dos temas em questão, como, por sua vez, participam às assembléias regionais e às de bairro da matéria a ser tratada. Aí, desde o mais modesto bairro, reúnem-se os cidadãos e escolhem entre si quais os mais capazes para estudar o assunto em pauta, digamos o problema do *transporte nacional e regional*. Os encarregados do assunto, deverão estudá-lo com cuidado e apresentar à assembléia seu relatório, para que esta o aprove ou o rejeite. Apresentado êste, são nomeados os delegados para tratar do assunto no congresso federativo regional, onde os delegados de outras organizações apresentarão também seus trabalhos. Aí serão organizadas comissões técnicas, que permitirão alcancem os trabalhos a máxima perfeição possível. Daí serão levados às assembléias confederais até à suprema, de modo que um simples e modesto estudioso de um canto de província tem oportunidade de mostrar e contribuir com o seu talento para o bem da colectividade, o que hoje só cabe a algumas centenas de representantes do povo, que, na maior parte, não primam nem pela inteligência nem pelo saber, embora sobressaiam pela astúcia e pela demagogia.

Ver-se-á sem dificuldade que tal forma abriria as portas a todos os talentos e, sobretudo, aos competentes em cada função, pois, cada um, naquilo que é competente e é *autoridade*, pode contribuir para o bem comum.

Mas tudo isso evita o *carreirismo* político; portanto não convém aos poderosos senhores do poder.

5) Prestação rigorosa de contas à assembléia. Esta parte é de máxima importância, e dá um senso de responsabilidade tal que afasta desde logo os mal-intencionados, porque serão pilhados logo nos primeiros momentos.

Pois bem, êste sistema, que em suas linhas gerais é empregado nos cantões suíços, funda-se nos ideais fundamentais do *anarquismo*, mesmo porque se sabe que os anarquistas tiveram um grande papel naquele país, pois foi lá onde se organizou, no século passado, o mais forte movimento nesse sentido.

As dificuldades que oferece êste regime está na necessidade, em muitos casos, de profissionais com continuidade na direcção, o que é início de uma burocratização inevitável para muitos. Realmente, há certa procedência na argumentação. Contudo, os riscos aqui são menores, porque o burocrata está adstrito totalmente à assembléia, e só lhe é delegado poder relativo ao mandato. Ademais, desde que a consciência social seja bem fundada, não será difícil manter-se o funcionário dentro de limites que não prejudiquem os interêsses sociais.

Quanto ao argumento da formação policial e o exército, a Suíça deu uma lição ao mundo. Possui uma polícia das melhores, e um exército popular formado por todos os cidadãos, que guardam em suas casas suas fardas, suas armas e suas munições, e que ao chamado da defesa da nação sabem onde deverão apresentar-se e como lutar para defender a sua pátria.

Sôbre êsses temas volveremos oportunamente, mas já com outros argumentos.

O FUNDAMENTO RELIGIOSO DOS CICLOS CULTURAIS SUPERIORES

Como o demonstramos em "O Homem perante o Infinito", caracteriza o ser humano a capacidade de realizar uma *tímese parabólica,* que não se verifica, de modo algum, nos animais, o que revela uma função especìficamente própria de um ser inteligente. A nossa capacidade de poder comparar o que temos em nossa experiência com algo correspondente ideal e perfeito, do qual não temos a posse actual, mas apenas a virtual, é o que constitui a comparação, *parábola,* que permite uma captação de valôres, uma apreciação de valôres, *timesis,* de onde *tímese parabólica,* apreciação de valôres, realizada por uma comparação com o que é da nossa experiência com uma forma ideal, da qual não temos senão uma posse virtual. Não sabemos como será a casa perfeita, mas podemos comparar esta casa com o ideal de perfeição da *casa,* para afirmarmos que é ela mais ou menos perfeita, como podemos dizer, sem têrmos a imagem do verde ideal, mas apenas a sua representação, que êste objecto é de um verde mais intenso que outro. Essa capacidade de apreciar o que é da nossa experiência, comparando-o ao de que não temos a posse actual, é uma capacidade do homem, que o distingue, fundamentalmente, dos animais, e explica o porquê da heterogeneidade de sua vida e das modificações que êle realiza na sua existência e nas relações com o mundo e os seus semelhantes.

Não se poderia compreender a religião sem a *tímese parabólica,* e é ela que nos explica por que o homem, comparando o que tem e o que é com o que poderia ter ou ser, busca por *meios técnicos,* em primeiro lugar, obter o que lhe falta. Mas, não o conseguindo por tais meios, procura, então, os *meios mágicos* para consegui-lo.

O primeiro movimento normal do homem para obter o que deseja são os naturalmente técnicos. Impossibilitado de obter, tenta os meios mágicos. Os meios técnicos consistem naqueles meios naturais, físicos, que são usados sistemàticamente, com a finalidade de obtenção de resultados satisfatórios, enquanto os meios mágicos são as práticas ou processos julgados capazes de despertar fôrças ocultas nas coisas, fazendo-as servirem aos nossos interêsses. Ora, comparando o homem o que é e o que tem com o que poderia ser ou ter, deseja êle possuir o que lhe falta, e busca-o, portanto, quer por meios técnicos a princípio, quer por meios mágicos, caso os primeiros não sejam suficientes para conceder-lhe o que deseja. É natural, pois, que assim como se formou uma sistematização técnica, embora primária, no homem primitivo, formou-se também uma sistematização mágica, por meio da qual desejava exercer um poder sôbre as coisas, sôbre os animais e até sôbre os homens. Uma ritualística se construiu (pois *rta*, rito, regra, norma, indica o processo usado segundo normas), sem que tal indicasse nenhuma visão transcendental, mas apenas o que estava oculto na imanência das coisas. Um dos mais graves erros cometidos em todos os tempos foi o de considerar que a religião é a ritualística, ou que a religião nasce dos ritos mágicos. Não são êstes a causa do pensamento religioso, embora convirjam àqueles, formando uma simbiose, nos estamentos populares, de grande importância.

A aceitação, por exemplo, de uma ritualística mágica não significa ainda nenhum religamento do homem com o transcendente. Podem homens, sem admitir a existência de uma vida extraterrena e até de uma divindade superior, aceitar o poder oculto na imanência das coisas, despertável e manejável a seu favor, graças ao emprêgo de meios que têm o poder (*mag, macht, mana, magis, magia*) de despertar fôrças ocultas, que poderão ser dispostas para o nosso bem. Assim uma ritualística, que procura aumentar o poder vital, o *tonus*, ou a fôrça do homem, a sua habilidade na caça ou na guerra, pode ser tôda dirigida no sentido mágico de despertar fôrças ocultas aos nossos olhos, mas pertencentes à imanência, à natureza da coisa, e que podem ser dirigidas para o nosso bem. Até o culto aos mortos não é ainda religião, porque pode nascer do receio ao poder oculto imanente ainda aos seus corpos, ao seu pensamento, etc. Não se deve ter da religião um sentido tão primário, a ponto de

considerar que qualquer culto mágico é religião. A religião implica um saber aceito com firmeza sem o menor receio de êrro (fé) num poder transcendente, ao qual o homem se *religa*, através do reconhecimento dêsse poder, e pelas homenagens (*alegeyn, re-alegeyn*, de *logos*, discurso, oração, dirigida à divindade) e pelas práticas de uma vida justa meritória de uma graça ou de uma recompensa.

Não se deve, pois, confundir a religião com as práticas supersticiosas de um jogador de *pif-paf*, ou de um batuqueiro de terreiro.

O não se ter compreendido dêste modo gerou inúmeras confusões, sobretudo por que se julgou que certas crendices, que são aderências infantis da humanidade, que se agregam às práticas religiosas, constituam elas a verdadeira fonte da religião, e que esta nada mais seja que o conjunto dos cultos mágicos prestados pelos homens através dos tempos. Mesmo a aceitação de "deuses" e de "demônios", como imanentes às coisas, não constitui ainda uma crença religiosa. Tôdas as religiões têm como fundamento a aceitação de um princípio transcendental, sobrenatural, fora da natureza das coisas finitas, a aceitação de um Ser Supremo, o poder hieràrquicamente mais elevado, que se coloca acima de tôdas as coisas.

Os "deuses" podem ser aceitos como algo passageiro e transeunte, como poderes finitos, limitados, que actuam num ou noutro acontecimento, e podem desaparecer e anularem-se para sempre. Alguns "deuses" são imortais, poderosos, mas também limitados em sua acção, sobressaem à natureza humana, transcendem-na de certo modo, como se vê nas concepções politeístas, muito embora essas crenças ainda estejam misturadas com influências de ordem material, de ordem técnica e de magia comum.

A aceitação da existência da alma, como um ser espiritual, portanto não material e ainda criador, já implica uma especulação mais elevada, como vemos nos diálogos platônicos. A aceitação de um deus criador, como se postula no criacionismo cristão, é algo mais elevado, pois não se encontra um pensamento com a mesma profundidade e com tanta base filosófica em nenhuma outra religião até agora conhecida, em que a divindade não é pròpriamente transcendente ao mundo, mas apenas transimanente a êste.

Quem acompanha, e pode fazê-lo, a grande realização filosófica que levou a cabo a escolástica, verifica fàcilmente que nenhuma crença religiosa no mundo encontra tamanho fundamento filosófico como a religião cristã. Não era, pois, de admirar que os desejosos de combatê-la, e destruir, assim, a unidade do nosso ciclo cultural, precipitando a corrupção, envidassem o caminho de anular e negar valor à Filosofia, com o intuito de desfalecer os fundamentos filosóficos, que possuem as crenças cristãs. Oportunamente veremos que o desenvolvimento das formas corruptivas no ciclo cultural ocidental tem tôdas uma meta estabelecida; combater a cosmovisão cristã. E todos os movimentos corruptivos tomaram êsse rumo, o que é natural, pois é o Cristianismo o fundamento racional, lógico, ontológico e místico da cultura ocidental, o que é provado ainda mais pelo intuito e pelo calor com que os elementos corruptivos dedicam-se ao combate sistemático do Cristianismo e do Catolicismo sobretudo, porque sabem que só vingará a destruição no dia em que se desfizerem as bases da religião cristã nos homens ocidentais.

Desde os ritos ctônicos (da Mãe Terra), próprios do agricultor, aos ritos do pastor e do domesticador, com seus deuses bondosos e mansos, como um bom pastor, ou cruéis e guerreiros, como os dos cavaleiros, todos êsses ritos aderem a uma *religião*, não são, porém, a religião. São ritos preparatórios, mas a religião já implica, não apenas uma prática, mas um saber teológico, um conhecimento de causas e de razões; portanto, uma direcção mais culta. É o que se nota na religião egípcia, com as práticas rituais do boi Ápis ou de Osíris, Ísis, Hórus, etc., e o sentido simbólico e profundo que tais deuses tinham para os sacerdotes cultos. Êstes construíam uma religião, enquanto o povo apenas jungia-se às aderências ritualísticas e às crenças. É por isso difícil levar a genuína religião ao povo.

Quando Comte pensava que o pensamento religioso representava uma fase inferior da humanidade, cometia o mesmo êrro de confundir a ritualística das crenças populares com a religião em seu sentido teológico e metafísico. A religião, note-se bem, ainda é difícil de ser levada aos homens. Ainda é difícil apresentá-la em sua pujança e sua verdadeira significação, porque ainda são poucos os que podem ver um pouco além, e ter a vivência de entidades que não podem ser medidas, contadas, pesadas, mordidas, cheiradas, e que não ocupem um determinado lugar no espaço e no tempo. Ainda o homem está prêso à sensibilidade, aos fundamentos do sensório-motriz. Alguns alcançam ainda a vivência das entidades afectivas (embora haja os que depreciam as coisas do sentimento), mas o avanço intelectual, e outros ainda superiores, são verdadeiros vazios, surgem com opacidade ou conteúdos ocos para homens, que não conseguem ligar duas idéias superiores. Não é de admirar que as religiões só tenham surgido com plenitude nos ciclos culturais superiores, e que elas não tenham podido livrar-se das aderências infantis da magia e da superstição, por mais que o desejassem os sacerdotes sinceros e honestos. Para muitos é impossível falar a linguagem da razão a um homem primário. É preciso falar a linguagem do sentimento. A religião pervive através da afectividade e não através da especulação. Não é de admirar que as obras dos grandes autores da escolástica tenham tido tiragens ridículas, e que se contem por séculos as reedições raríssimas. O desconhecimento delas é quase geral, sobretudo por parte dos intelectuais, que se apresentam na primeira plana da propaganda, que usufruem do *cartazismo* mantido por seus pares, mas sobejamente desconhecidos do grande público. Basta ler-se a obra de um autor moderno sôbre a escolástica, desde que adversário dela, para logo notarmos que nada sabe sôbre o assunto, senão alguns velhos preconceitos, que à custa de serem tão propagados acabaram por desgastar-se completamente. *Nenhum* grande ou considerado grande filósofo moderno, adversário da escolástica, dedicou-se ao seu estudo; *nenhum*. Todos revelam uma ignorância de fazer dó. Vêem-se homens como Bochenski lançar obras de lógica e apresentar novos processos lógicos, como um verdadeiro colombo retardado. Nada mais passam de velhos métodos e de *logica proemialis*. Cria uma teoria da *meta-sintaxe*, que faz babar de gôzo seus parceiros, que é uma das coisas mais confusas que já o espírito humano criou, desconhecendo que os estudos das *suppositiones*, que é de lógica elementar, já resolvia, sem confusão, e com clareza, tudo isso. Estabelece regras para os juízos condicionais, e faz confusão completa do que é accidental com o que é essencial. Em suma, oportunamente, mostraremos como está eivada de erros essa obra que foi recebida pelos fariseus da cultura moderna como uma realização máxima do espírito humano, do mesmo modo que se incensou o livro cheio de

incongruências de Wittgenstein *"Tractatus Logicus-Philosophicus"*, como se fôsse um monumento da cultura humana.

Tudo isso revela confusão e ignorância. Desconhecimento do elementar, e sobretudo uma injusta atitude, porque ninguém tem o direito de desprezar o patrimônio que nos legou a escolástica, e que pertence ao saber humano.

* * *

Quando um legislador, um homem de poder carismático, vive uma nova fé, uma nova certeza e a transmite aos outros e com êles constitui uma nova entidade cultural, com sua cosmovisão própria, surge, então, um novo ciclo cultural. Contudo, não basta apenas isto, é mister, ainda uma grande mistura de povos, como veremos, mas que se subordinam a uma nova fé, que os coerencia e dá-lhes a nova coesão.

Para chegarmos a compreender essa positividade, que os estudos históricos modernos captaram, é mister anteceder o exame da passagem dos ritos mágicos à religião, sôbre cuja matéria há hoje notáveis estudos que podemos compendiar, e sôbre êles fundamentar a nossa maneira de conceber a formação dos ciclos culturais superiores.

As grandes religiões dos ciclos culturais superiores caracterizam-se pela aceitação de um deus universal e elas tendem também a tornarem-se universais (*kathólon*, em grego universal, daí *católico*). Para os gregos, Zeus não é um deus apenas grego, mas universal, ao qual se submetem todos os outros. E nos povos distantes, os deuses que enumeram são apenas novos nomes e novas representações dos deuses gregos.

Também *Brahma* não é apenas um deus hindu, mas universal.

OS SACERDOTES (TEOCRÁTICOS)

A passagem dos magos (feiticeiros) ao sacerdócio é um postulado sociológico. Contudo, não verdadeiro, porque pròpriamente o sacerdote não é um mago evoluído, um feiticeiro evoluído, mas *outro*, já que essa evolução não se dá no mesmo indivíduo, mas em homens que ocupam uma determinada posição social, através de várias gerações. O sacerdote já implica uma religião, um saber de grau superior, e fundado numa cultura mais elevada. É um absurdo julgar-se que seja a mesma coisa um sacerdote católico e um pagé de uma tribo de indígenas do alto Tocantins. Se se disser que o curandeiro moderno, o feiticeiro de terreiro, é algo igual ao pagé indígena nada há a objectar, nunca, porém, considerar que é o mesmo ou um grau apenas mais elevado, o sacerdote em relação ao feiticeiro, ao pagé. Êste êrro se tem perpetuado na Sociologia como uma verdade indiscutível, e tem sido a causa de inúmeros outros erros posteriores, como é fácil aquilatar-se.

Não se deve confundir a *religião* com a *crença*. Deve-se deixar àquela o sentido culto superior, a esta o sentido genérico. A religião funda-se não pròpriamente nas crenças, mas numa visão teológica transcendental da divindade, e compreende que há nas crenças um vislumbre do simbolismo da verdade religiosa. É um êrro pensar que a religião de Moisés fôsse a mesma coisa que as crenças dispersas e várias dos hebreus. Se tomou Jeová como Deus, tomou-o porque nêle havia, por analogia, caracteres que poderiam aproximar-se do Deus, cuja essência é dada, no indicativo: *eu sou quem sou*. Nessa expressão há a *personalidade* (quem) de um Deus, que não é um grande inconsciente (um neutro), de um Deus, cuja essência é a própria existência, e que apenas é; *é apenasmente ser*, portanto sem mescla de deficiência, de não ser.

Êsse é o pensamento religioso de Moisés, e não os rituais nos quais se reproduzia muito dos rituais egípcios.

O sacerdote é o homem dotado do *sacer*, do sagrado, é o que pelos seus méritos, pela sua vontade e pela sua actividade, seguiu a via de penetração no *sacer*, no *sanctus*, no oculto, no que se oculta aos olhos comuns e míopes, e abre-se em tôda grandeza aos dotados de um sentido do mistério, de uma capacidade de penetração através do significado simbólico, para alcançar o Grande Simbolizado. Êsse homem não pode ser apenas confundido com o pobre feiticeiro, nem o seu pensamento mais secreto e profundo com a mera crença nos poderes maravilhosos de alguma divindade menor, que é convidada a ajudar-nos, exaltada quando nos auxilia, e até ofendida e sacrificada quando malogra.

O sacerdote é o homem dotado do *sacer*, do *tapas* hindu, do "calor", que leva ao mais distante.

O profeta, fundador da religião, que passa a ser o novo legislador, que dá a nova cosmovisão, em geral não vem do sacerdócio anterior, como Cristo, Buda, Maomé, Rama, com excepção de Zaratustra talvez, e de Moisés certamente. O cristianismo tinha um pensamento muito mais profundo que o fariseísmo, o saduceísmo e o filisteísmo dos sacerdotes judeus, e era *outra* religião que a mosaica. Não representava para o mosaísmo o que Lutero representou para o catolicismo, como Calvino, Zwínglio, Wesley. Era para o mosaísmo o criador da nova fé. A religião caracteriza-se ainda pelo ideal de salvação transcendente do homem, e não e apenas pelo aumento de melhorias nesta vida, como o prometem certas crenças e práticas ritualísticas.

Não é religião o animismo primário das populações primitivas. Note-se o malôgro de Akenaton (*Amenophis IV*), no novo Império Egípcio, tentando estabelecer um monoteísmo, simbolizando o deus único pelo Sol, *Aton*. Não conseguiu influir nas multidões e ainda tinha contra si a acção da maioria dos sacerdotes egípcios, que, nessa época, eram predominantemente políticos, e tinham já seus interêsses criados para permitirem modificações que só lhes trariam aborrecimentos. O ideal monoteísta foi tomado depois por Moisés e levado aos hebreus.

Quando o grande profeta consegue êxito, forma-se à sua volta um corpo de auxiliares, que são discípulos, ou companheiros, ou seguidores, que se ligam ao profeta por um modo pessoal e segundo uma hierarquia estabelecida pelo mestre. É o que na Sociologia se chama "congregação", ou seja, o corpo dos congregados em tôrno do profeta.

Êste é um possuidor do cárisma santificado (oculto), e que pode despertá-lo em outros, segundo certos rituais.

Ou o novo culto é combatido tenazmente pelos sacerdotes da antiga crença, como o foram os cristãos pelos fariseus, ou é aceito e formado com êle um compromisso político, como aconteceu com o Cristianismo no tempo de Constantino, terminando por adotá-la.

Não pretendemos examinar os aspectos específicos das diversas religiões, mas apenas salientar o que é genérico nelas e o papel que elas representam na formação da tensão cultural e do seu ciclo, pois é a religião a cosmovisão superior que dá a unidade, a coerência e a coesão das tensões culturais, como vemos em todos os ciclos das altas culturas.

A nova religião encontra a resistência nos resquícios da antiga, sobretudo a resistência provocada pelos agnósticos, pelos céptico, que proliferam nesses períodos de decadência.

Tôda actividade religiosa nesse período é de proselitismo, de apologética. De início, apóia-se na população urbana, porque o campesinato, prêso aos seus ritos agrários, é geralmente conservador, e reage à nova fé. No cristianismo, o nome do homem do campo, o *paganus*, do *pagus*, tomou o sentido de infiel.

Por outro lado, inúmeros guerreiros, alguns nobres, tomam em suas mãos a campanha em favor da nova fé, e alguns tornam-se os cavaleiros andantes do novo ideal. A nova religião funda-se quase sempre na pequena burguesia citadina, na nobreza não corrompida totalmente, nalguns guerreiros cheios de entusiasmo e na grande massa artesanal e proletária das cidades.

A classe sacerdotal (teocrática) aos poucos apossa-se do poder político, directa ou indirectamente, pelo apoio que tem nos homens virtuosos, vindos de todos os sectores.

O CARISMATISMO NA SOCIEDADE HUMANA

A idéia de *cárisma*, que, como vimos, inclui a graça, dom dado a alguém, indica sempre um poder, sobrevindo a alguém ou a alguma coisa, quer por seus merecimentos, quer por ter sido escolhida por poderes superiores, que concede àquela a capacidade de realizar algo extraordinário em qualquer sector da actividade humana. Dêste modo, pode-se falar num cárisma religioso, místico, num cárisma vocacional, num cárisma político.

Se observarmos o modo de funcionar a esquemática humana, verificaremos que em todos os tempos a função mitogenética, no homem, é sempre activa. Assim como os antigos criavam mitos dos seus heróis e de seus deuses míticos, também os modernos, em todos os períodos e fases de seu desenvolvimento, criam seus mitos, que ora são religiosos, ora aristocráticos, e outros como ainda veremos.

Quando Homero *criava* para os seus heróis os mitos, que anotamos na *Odisséia* e na *Ilíada*, emprestando a Ulisses uma série de aventuras que lhe eram *possíveis*, o mesmo procede o moderno emprestando a Búfalo Bill uma série de aventuras que êle poderia *possìvelmente* realizar. Na mitogênese, chega-se à conclusão que o mito sempre corresponde a uma possibilidade actualizável. E o grau de validez mítica está precisamente na adequação do mesmo com as virtualidades do objecto, ou sujeito mítico. Para o grego, eram válidos os mitos de *Athena*, o que ela poderia ter vivido, como eram válidas as aventuras que Hércules tinha aptidão e possibilidades fundadas na virtualidade que possuía, de realizar, assim como são mìticamente válidas, as aventuras que Búfalo Bill poderia ter realizado. A possibilidade, fundada na virtualidade, dá a validez mítica ao mítico, que não é, portanto, o mesmo que a validez lógica ou a validez física. No mito não se exige a verdade histórica, mas que o atribuído ao sujeito mítico corresponda adequadamente às suas vir-

tualidades. Tôda a vida humana está cheia de mitos, e até nos períodos mais utilitários, que também se tornam os mais irracionais, como o nosso, o mito domina em todos os sectores. Atribuem-se façanhas míticas aos grandes empresários, fazem-se biografias de homens famosos nas quais não falta uma dose bem grande de mitos. Atribuem-se façanhas aos homens públicos que jamais realizaram, mas que poderiam realizar. E não há sector onde predomine mais o mítico do que no da História, ou melhor na historiografia, cujo relato da vida dos grandes heróis é tôda ela decorada de mitos. Inclusive a nossa vida é cheia de mitos pessoais, pois emprestamos a nós mesmos uma série de façanhas míticas, e outras, embora verdadeiras, decoradas com características míticas acentuadas, a ponto de não podermos fàcilmente distinguir a realidade histórica de nossa vida com os factos realmente sucedidos. Sobretudo quando se trata de acontecimentos infantis, ou então nos momentos de grande intensidade, nem sempre nossa memória sabe distinguir, no que nela contém, o verdadeiramente histórico de o mítico. E muitos mitologemas nossos actuam posteriormente em nossa vida, marcando a sua direcção e muitas vêzes o seu destino.

O portador do cárisma, aquêle a quem se atribui a posse de um cárisma, é desde logo sujeito de muitos, proporcionais à sua virtualidade real ou admitida, e seu valor ante terceiros é por sua vez proporcionado à confiança que depositam em sua acção, ou ao mérito que lhe dão, caso contrário perderia seu poder sôbre os outros. O portador do cárisma é sempre alguém que antecede o reconhecimento por acção ou acções realizadas, que provam ser êle possuidor de um poder carismático.

Assim, numa época de especialistas como a nossa, um homem conhecer muitas matérias e ter o poder de tratar delas, sem cair em banalidades, e apontar soluções aos mais intrincados problemas, passa aos olhos de muitos por ser um portador de uma graça (e realmente nêle há algo que não é comum), como se dizia de Fernando de Córdoba, no século XV, cujo saber imenso não poderia ter sido obtido por meios naturais, mas sim por alguma acção sobrenatural, como se dizia.

Mas o cárisma social, que é o que nos interessa examinar nesta obra, é considerado como algo que se adquire e também é passível de diminuição e até de perda total.

Aos monarcas emprestam-se poderes superiores ao normal, como o poder de curar, atribuído aos reis da Inglaterra e da França. O cumprimento do dever social fortalece e dá persistência ao cárisma, que pode perder-se pelo afastamento do caminho do dever, pela prática de actos prejudiciais aos interêsses de um povo, como era o imperador da China, responsável pelos benefícios e pelos malefícios que acaso surgiam ao seu país.

Nalguns casos, os chefes perdem ante os seus sequazes o seu cárisma, desde que sofram uma derrota, o que se observa no ângulo político.

E há exemplos de cárismas não só religiosos, não só políticos, mas também entre *homens de negócios*, aos quais é atribuído o poder da infalibilidade na actividade econômica, a ponto de atraírem para si grandes capitais para investimentos, fundados apenas na confiança. O próprio crédito na Economia, quando não fundado sôbre os bens do favorecido, e que os garante, e sim, e apenas, na capacidade do devedor de empregar bem os capitais mobilizados, e que é o *verdadeiro crédito*, implica a aceitação de um poder carismático.

São inúmeros os exemplos do cárisma, sobretudo da consciência carismática, que se manifesta em todos os sectores da vida social, e que sempre consiste na atribuição de um poder extraordinário de que dispõe um homem ou um estamento social, ao qual é atribuída, também, uma *missão*.

Apesar do cárisma apresentar a característica de ser pessoal, há inúmeras vêzes na história exemplos da admissão de que o mesmo possa ser hereditário. A aceitação da hereditariedade do cárisma religioso é o menos conhecido, salvo nos períodos de domínio aristocrático e de transferência do cárisma religioso aos nobres, como aconteceu no Ocidente, em que já se *nascia bispo*, o que provocou o intenso movimento do *episcopalismo*, movido por Ignácio de Loyola e seus companheiros, pelo qual pregavam o direito ao mérito e negavam a hereditariedade da sacralidade. Ora, sabemos que, no Cristianismo, a *sagração* implica a imissão do cárisma; ou melhor, da confirmação ritualística do cárisma religioso. A nobreza, desejosa de ampliar o seu poder, penetrou no campo eclesiástico, e tudo fêz para apropriar-se dos cargos hieráticos superiores.

Não era de admirar que, por isso, se encontrassem, na história da Igreja, tantos exemplos de desvios graves e tantos erros cometidos por sacerdotes indevidamente investidos nos altos postos, apesar da seriedade e do valor de tantos outros, e o maior número sem dúvida, mas muitas vêzes impotentes ante o poderio dos primeiros, embora cumprissem rigorosamente seus deveres religiosos e deixassem uma esteira de exemplos luminosos.

A instituição da eleição papal, tendendo para a votação unânime, tem, por finalidade, o reconhecimento do cárisma e, posteriormente, da confirmação do mesmo pela sagração plena do sumo pontífice da Igreja católica.

Também o tipo do cesariocrata, do *demagogo*, como o foram Graco, Cleon, Lenine, Lassalle, Hitler, Mussolini, salvante as diferenças e o carácter, são também pretendentes ao cárisma e revelam-se aos olhos de muitos como possuidores do mesmo.

O chefe carismático aparece desde as formas mais elementares de organização social, desde o caçador e o feiticeiro, ao chefe guerreiro e ao santo.

A potência militar surge aos olhos de muitos com um poder carismático, e tende a perpetuar-se, dependendo do estado actual ou potencial de guerra em que viva a sociedade.

A evolução do cárisma permite-nos encontrá-la inclusive nos cargos de investidura, como se verifica no regime democrático sobretudo.

Basta que atentemos aos exemplos comuns de uma assembléia e à pessoa que preside à reunião, que, antes de realizá-la, assume aos olhos de todos um significado e uma importância normais, mas, ao assumir o pôsto de direcção, passa automàticamente a ser valorada de modo diferente. A posse do cargo já indica um certo cárisma, que é um exemplo do cárisma adquirido e transferido por investidura. A luta pelo mérito, o desejar que assumam os altos cargos apenas os que realmente o mereçam, já indica, por sua vez, o reconhecimento de um cárisma que justifica e legitima a investidura do cargo.

Admite-se a transferibilidade do cárisma pela herança quando se inicia a veneração dos antepassados, que é também indicativo da admissão de que algo do poder carismático é transferido aos descendentes, como se vê, sobretudo, no domínio aristocrático, pois é próprio e fundamental dêste espírito. Nos regimes hieráticos, predominantemente teocráticos, a própria escolha do sacerdote é a proclamação do poder carismático, mesmo quando feito por sorteio, como no caso dos judeus, desde Josué, como o *schiitismo* entre os muçulmanos, admitindo a hereditariedade do cárisma. Já a concepção do empresário utilitário não admite, de início, a transferibilidade do cárisma.

Com o fundamento na herança jurídica e econômica, há leves tentativas de estabelecer êsse cárisma, mas sem a acentuação intensa verificável nos outros casos. Também entre os cesariocratas não se observa a crença na transferibilidade do cárisma, e as tentativas de alguns em estabelecê-la, segundo temos notado na História, malograram totalmente. Note-se o exemplo de Lenine, cujo cárisma não foi transferido aos descendentes, nem o de Stalin, ou Mussolini, nem o de Napoleão, César, etc.

A *legitimação* do soberano, no período teocrático, processa-se pela *confirmação ritualística do* cárisma, feita pelo poder teocrático. No Mikado, o imperador é um *deus*. Na idade média ocidental, os reis eram *sagrados* pela Igreja, *confirmando-lhes* o cárisma. Também o era o rei de Babilônia, o rei de Judá, etc.

O rei é uma encarnação do deus, ou é legitimado por transferência do cárisma divino, através da acção sacerdotal, tornando-se muitas vêzes êle o sumo sacerdote, como nos egípcios, ou é o escolhido por razões diversas como o que merece o cárisma. Os exemplos históricos são suficientes.

Escreve Weber (op. cit. pág. 301): "A hierocracia se desenvolve até formar uma *igreja;* 1) quando surge um estamento sacerdotal separado do "mundo" e cujos ingressos, ascensões, deveres profissionais e conduta específica (extra-profissional) são submetidas a uma regulamentação própria;

2) quando a hierocracia tem pretensões "universalistas" de domínio, quer dizer, superou a vinculação ao lar, à clã, à tribo, sobretudo quando se desvaneceram as fronteiras étnico-nacionais, e existe, portanto, uma completa nivelação religiosa;

3) quando o dogma e o culto foram racionalizados, consignados em escritos sagrados, comentados e convertidos, não só em forma de uma rotina técnica, em objecto da instituição;

4) quando tudo isso se realiza dentro de uma comunidade *institucional.*

Pois o ponto decisivo, cujos resultados são êstes princípios desenvolvidos em muitos graus de pureza, é a separação entre o cárisma e a *pessoa,* e sua vinculação à instituição e especialmente ao *cargo.* Pois a "igreja" distingue-se da "seita", no sentido sociológico dêste vocábulo, pelo facto de que se considera como administradora de uma espécie de fideicomisso dos eternos bens de salvação que se oferecem a cada um, e no qual não se ingressa normalmente de um modo espontâneo, como numa associação, mas dentro da qual se nasce, e a cuja disciplina pertence também o recalcitrante; ou seja, a "igreja" não é como a "seita", uma comunidade de pessoas carismàticamente qualificadas desde o ponto de vista pessoal, mas a portadora e administradora de um cárisma *oficial.* Por isso, produziram "igrejas" neste sentido, além do Cristianismo, só o Islã, o budismo na forma do lamaísmo, e numa forma mais limitada — por estar de facto mais vinculada ao fenômeno nacional — o mahdismo, o judaísmo e provàvelmente a hierocracia da última época egípcia."

A organização hierocrática é a base do seu poderio, nas fases correspondentes, em que o poder político é por ela participado num grau extremamente alto, usando ela também de sanções, como o afastamento do conjunto, do culto, expulsão, *ex-comunhão.*

A formação estamental dos hierocratas (sacerdotes das diversas religiões) fundamenta-se numa separação constante das ligações de família, clã, tribo, etc., para o "serviço" puramente religioso, que constitui, pròpriamente, a *emprêsa* sacerdotal.

A vida monacal institui-se como uma decorrência inevitável das intenções de domínio e de realização plena dos ideais religiosos.

Em síntese, sob o aspecto genérico, o monacalismo significa o caminho mais eficiente para alcançar o *desideratum* maior da organização religiosa, que é a salvação individual. Contudo, a organização religiosa suprema não

pode esquecer o mundo profano, o mundo laico, no qual é mister exercer uma função de guia e de orientadora. O serviço social é outra *emprêsa,* que supera o exclusivismo ascético. É mister penetrar nas vastas camadas humanas e exercer sôbre elas um importante papel de orientadora na salvação de todos. Como naturalmente os hierocratas de todos os tempos e em todos os povos, devido ao contacto directo com os humildes, põem-se ao lado dêstes em muitas oportunidades, e como se forma entre o povo e os sacerdotes uma união mais ampla, devido à influência directa que exercem aquêles sôbre as multidões, cujas composições políticas têm um papel importantíssimo, não é de admirar que surjam daí os inevitáveis choques entre a aristocracia dominante, que possui o *kratos* político, com o clero, temerosa que se torna do aumento de poder dos sacerdotes, bem como de que possa haver um retôrno ao poder teocrático, como aconteceu no Tibete, aliás com grande benefício da humanidade, já que dali saíam, constantemente, levas de invasores bárbaros, que exerciam um papel destructivo.

Tanto os aristocratas como os empresários utilitários procuram, por todos os meios, colocar os hierocratas a seu serviço, para que os apóiem. A campanha *anti-clericialista,* que é universal em todos os ciclos culturais, surge sempre quando não é possível colocar o clero a favor dos interêsses dos estamentos dominantes. Em Roma, o clero foi aniquilado pròpriamente pelo Senado romano. Sabe-se que o poder da aristocracia se funda à custa do poder dos sacerdotes. A secularização verdadeiramente sacrílega de Carlos Martel em benefício da nobreza, foi um movimento de expropriação do clero, como o que realiza, posteriormente, o empresário utilitário em relação à nobreza, e o cesariocrata em relação àqueles últimos. Também econômicamente há o choque entre o empresário utilitário e os hierocratas. Em todos os tempos, os mosteiros, pela sua função industrial, e pelas grandes acumulações de recursos em mercadorias e em tesouros, impediam o *lucrum in infinitum* desejado pelos mercadores, como se vê no papel que exerciam os sacerdotes egípcios, dispondo de grandes reservas de cereais, que impediam o encarecimento dos mesmos nas épocas de carestia. Por outro lado, por disporem de grandes recursos monetários, os hierocratas entram no mercado do dinheiro, actuando como prestamistas e, sobretudo, como guardadores (caixas) de poupança de pequenas quantias,

que lhes eram confiadas para a guarda mais segura. Os templos helênicos funcionavam em parte como tesouros públicos, nos quais eram acumuladas grandes riquezas. Por outro lado, os mosteiros com suas realizações industriais, dispondo de trabalhadores religiosos e ascetas, que se dedicavam com mais carinho e disciplina ao trabalho, não poupando esforços, e com uma paga mínima, entrava no mercado com seus productos a um preço sem concorrência. Não era de admirar que logo após a Reforma, e sobretudo após a Revolução Francesa, fôssem dizimadas as emprêsas eclesiásticas, como muito bem acentua Weber. Em tôdas as épocas, as organizações hierocráticas procuram o domínio sôbre os bens terrestres, para assegurarem uma posição sólida à própria organização religiosa. Por apresentarem aquêles aspectos concorrenciais são acusadas de se afastarem dos bens celestes para preocuparem-se *apenas* com os bens terrestres, o que é um recurso propagandístico manejado sempre pelos pequenos industriais e comerciantes em todos os tempos, que não puderam competir com a organização econômica da Igreja, como também se atiram contra as cooperativas de consumo e de producção, porque elas oferecem uma resistência, e impedem os ganhos exagerados por parte dos mercadores e empresários econômicos.

Em seus primórdios, o poder hierocrático é anti-econômico em sua organização, já que sua visão se dirige para a salvação humana. Notamos isso na primitiva igreja cristã, nos preceitos dos primeiros santos, nas prescrições de São Paulo, de São Francisco. A propriedade é negada e a comunidade dos bens é a regra aceita e propagada entre os primitivos cristãos, também o era entre os budistas mendicantes. Posteriormente, porém, com o desenvolvimento econômico, o clero não só cede às exigências do capitalismo, como também quanto ao lucro e às rendas financeiras, como termina por admitir tôda uma estructura econômica que inegàvelmente é um meio de dissolução da própria religiosidade. Tais factos não são raros na História, e sucedem em todos os ciclos culturais, embora com variantes, que se dão, sobretudo, pela perda do poder hierocrático ante os novos poderes nascentes, a ponto de subordinarem-se totalmente, como é tendência nos períodos em que o empresário econômico tem a predominância no domínio do *kratos* político.

A CIDADE, BERÇO DA DEMOCRACIA

Não se pode entender como cidade apenas uma localidade grande, desde que se considere como localidade o ajuntamento de numerosas casas. Êsse conceito poderia ser o sociológico, em certo aspecto, não, porém, o econômico, nem o político, nem o histórico.

Muitas vêzes, verificaram-se aldeias com muitos milhares de habitantes e até maiores que muitas cidades, sem contudo serem cidades. Não é a quantidade de habitantes que decide aqui a classificação. O que caracteriza a cidade em sentido econômico é o mercado capaz de abastecer a maior parte de suas necessidades, onde os homens de mercado, os mercadores, mantêm *constantemente* a presença da maior parte dos bens necessários ao consumo de uma população não só local, mas também adventícia, que ali vem se estabelecer, que é, portanto, subsidiária do mercado citadino.

A cidade é, sobretudo, um centro econômico, com um mercado regular e constante. E pode-se dizer que uma localidade alcança *foros de cidade* desde o momento que se apresenta como um centro econômico, com um mercado regular e constante. Jurìdicamente, segundo a legislação de cada país, o título de cidade poderia ser dado segundo diversas outras razões, inclusive a de um limite mínimo de população. Mas, econômica e històricamente, cidade só é tal, segundo o que acima dissemos, muito embora, no período aristocrático, possa chamar-se assim a cidade principesca, a cidade guerreira, a *cidadela* até. Caracteriza a cidade a *economia urbana,* aquela que apresenta a coexistência de comerciantes e industriais fixos, com abastecimento regular. Êstes caracteres, contudo, para muitos estudiosos, não são os únicos para delinearem formalmente uma cidade. Para Weber, uma cidade pode ser constituída em sua

quase totalidade de agricultores, que nela moram, embora trabalhem nos campos em sua faina agrícola, como o caso da cidade agrária, ou também pode ser uma cidade de productores e consumidores, como é a cidade fundamentalmente baseada na indústria e no comércio. É verdade que é difícil marcar as fronteiras de uma e de outra, como também precisar-se o que é uma ou outra, nos casos em que há equivalência nos dois aspectos. O que caracteriza a cidade, para Weber, é a rentabilidade da propriedade urbana; ou seja, quando a propriedade imobiliária urbana oferece rendas.

Temos, no primeiro caso, nas cidades agrárias, exemplos frisantes na *polis* grega em seus começos, que tende a transformar-se de fortaleza em cidade, como vemos nas cidades muradas da Grécia e da chamada Idade Média ocidental.

Mas as aldeias também eram amuralhadas, sobretudo quando havia um estado crônico de guerras. O *burgo* (o *borough*, inglês, *burg*, em alemão, *bourg*, em francês) sempre indica fortaleza. É o local onde uma guarnição vigilante mantém e garante a defesa da população que encontra ali a defesa, em caso de guerra ou de assaltos. O burgo é universal nas grandes culturas e o encontramos entre os hindus, egípcios, chineses, mesopotâmicos, árabes, gregos e romanos, ocidentais e nas culturas pré-colombianas, do mesmo modo também as fortalezas em todos os povos guerreiros. Os *burgueses*, os *burgensis*, eram habitantes dêsses *burgos*.

Caracterizando-se de início, econômicamente, por ser uma fortaleza com um mercado estável, permanente, o burgo alcança determinadas posições políticas e jurídicas, como o direito de ter um tribunal próprio e uma autonomia política, que prepara o advento da democracia, porque, na assembléia dirigente, penetram homens de negócios, representantes de estamentos sociais, etc., o que é universal também.

Tais factos revelam o fundamento da *ética imanente*, que expusemos em nosso "Sociologia Fundamental e Ética Fundamental". Segundo a conveniência da natureza de uma coisa, são determinadas as providências a serem tomadas. Tôda organização, tôda ordem instituída, formando,

conseqüentemente, uma unidade, tem uma natureza. Para assegurar a continuidade da mesma, procura-se o que lhe é conveniente, e o *direito*, como temos demonstrado, funda-se na conveniência da natureza de uma coisa considerada esta dinâmicamente. As leis preconizadas não são arbitrárias, pois devem melhor corresponder à conveniência da natureza do objecto ou do sujeito jurídicos. É da conveniência da natureza de um *burgo* não só ter tornado na sua totalidade, como também quanto às suas partes, que estas ministrem o que é necessário à manutenção daquele, ou seja, que a administrem, o que leva, pois, à conquista dos direitos políticos. Êstes são imanentes à organização, e só posteriormente sancionados por lei, sob o império do *kratos* político determinante, como é característica da *lei juridicamente considerada*. Não é, pois, de admirar (e com escândalo para os que negam a validez das formas), que haja semelhança em todos os burgos de todos os ciclos culturais superiores, onde são *reivindicados* (reivindicados ao reconhecimento do *kratos* político, dos que o possuem) os direitos, já imanentes, do *burgo*.

É a cidade o fundamento da democracia, o que permite aos poucos o seu desenvolvimento. A administração, por exigir pessoas capazes, e devendo estas serem escolhidas entre os habitantes dos burgos, independentemente do cárisma aristocrático, são investidas do cárisma político. Surgem, no início, os funcionários de prazo curto, sorteados ou eleitos, indemnizados em suas funções pela renda da cidade, que *impõe* aos seus habitantes contribuições para atenderem as necessidades administrativas. A carreira burocrática só pode advir posteriormente. Queremos aqui nos referir à burocracia democrática e não à ligada à aristocracia, fundamentalmente feudal. Também pode haver um funcionamento burocrático, como é verificável, com funcionários feudais na cidade. Mas a tendência normal é possuir esta seus *próprios* funcionários, sua própria burocracia.

O desenvolvimento político da cidade, leva-a a constituir sua própria milícia. A conquista de comarcas e o domínio até sôbre outras cidades é em grande parte uma decorrência da organização militar. A aliança entre cidades e a organização de um exército comum são exemplos comuns e até a federação de várias cidades, sob a hegemonia de uma, ou imposta ou aceita por eleição.

A autonomia das cidades é crescente à proporção que se desenvolvem econômicamente os empresários econômicos até alcançar aquela a *autocefalia;* ou seja, quando a autoridade administrativa e a judicial são exclusivamente próprias.

Em sua luta pela autonomia, algumas cidades chegam até a alcançar a isenção do pagamento de impostos a outros poderes e a completa autonomia de sua indústria e de seu comércio.

Da predominância da economia na vida da cidade, não era de admirar que o homem do *burgo* construísse aos poucos uma visão também econômica da vida e que, em sua escala de valôres, os valôres econômicos alcançassem as posições mais altas. Pode-se dizer, conseqüentemente, que, na Democracia, o factor econômico cresce em poder. Mas o que lhe dá a suprema fôrça é o ímpeto psicológico, que leva a supervalorizá-lo de tal modo que a história, aí, passa a sofrer a sua influência, muito embora o factor político exerça um papel muitas vêzes decisivo, como ainda o mostraremos, impondo sua direção ao econômico.

Ao fazer um paralelo entre a democracia antiga (greco-romana) e a medieval, Weber estabelece as seguintes diferenciações: na cidade antiga, predominam os pequenos agricultores, enquanto na cidade medieval os pequenos artesãos. Na cidade antiga, esta é orientada pelo domínio militar, enquanto na medieval por interêsses meramente lucrativos. A antiga *polis* é um grêmio de guerreiros, enquanto a cidade industrial medieval é um grêmio de productores e consumidores.

Em comum, caracteriza-as a presença do antagonismo e das lutas de classes. Por outro lado, é mister notar que na *polis* antiga, a nobreza se opõe tenazmente à democracia, e ausenta-se de compromissos com os elementos da plebe, enquanto, no ocidente, muitos nobres aburguezam-se, entram no campo da economia, tornam-se productores. Na *polis* antiga, a vitória da democracia é obtida através do poder militar dos *hoplitas,* organizados e disciplinados, enquanto no ocidente se dá pelo desenvolvimento do poder econômico, pelo emprêgo mais racional e inteligente da técnica e do desenvolvimento industrial. Ademais, a predominância da escravatura, na *polis,* em que os servidores

eram sempre escravos, enquanto na cidade medieval eram homens livres em sua quase totalidade, tinha, naturalmente, que dar um sentido muito diferente à democracia ocidental. Enquanto os antigos *desprezavam* os servidores, os senhores da aristocracia medieval, pelo pacto de fidelidade com os servos, davam-lhes uma consideração mais elevada. Ademais, eram muitos dêstes artesãos, com possibilidades econômicas autônomas, ou pequenos proprietários de terra, que lutavam junto aos barões, segundo as suas possibilidades técnicas. Não se pode negar a influência que exerceu o Cristianismo na formação da democracia ocidental. O libertador ocidental não tem paralelo entre os antigos. O escravo libertado, tornado senhor, escraviza os vencidos. Espártaco não foi um herói da liberdade, mas da libertação de escravos, pois, por sua vez, escravizava. O libertador é o que constrói, o que dá liberdade aos escravos, e não escraviza. E isso se deve à concepção do mundo que tinham os antigos quanto ao que se refere à escravidão, pois o vencido é jurìdicamente sujeito de posse e de domínio do vencedor, já que a humanidade se dividia entre senhores e escravos. Para o cristão, o ser humano tem uma dignidade que deve ser respeitada, e a escravidão é uma afronta à dignidade humana. A libertação aqui é distinta da que se verificava na antiguidade.

Da burocratização crescente na cidade e do poder político e militar que ela representa, o tipo cesariocrático encontra o ambiente favorável ao seu desenvolvimento. O burocrata, desejoso de fixar o seu estado, dando-lhe a estabilidade que deseja, tende à divinização do Estado que, a pouco e pouco, se separa fundamentalmente da sociedade. A posse do Estado, como encarnação suprema do *kratos* político, é a meta de todo cesariocrata, que é por natureza político, por natureza defensor da estabilidade dos funcionários, das "supremas razões de Estado", da subordinação do poder militar e da administração nas mãos daquele. A ampliação do âmbito de poder do Estado, que tende, por sua natureza violenta, à totalização, gera o totalitarismo, que é a doutrina genérica e fundamental do cesariocrata. A democracia, assim, por sua própria natureza, já traz em si as disposições prévias corruptivas que a ameaçam de morte. E esta se dá pela vitória do cesariocrata, e no grau em que êste tipo penetra no organismo político e administrativo, viciando-o com a sua cosmovisão totalitária.

A defesa da democracia, como ainda veremos, é proporcionada ao desenvolvimento e à pujança da democracia directa. A democracia indirecta é proporcionadora do totalitarismo cesariocrata. Só a democracia directa pode evitar essa marcha acentuada à corrupção final, só ela pode pôr freios à decadência da democracia. Sôbre êste ponto, nos demoraremos oportunamente, porque está aí o ponto nevrálgico da História, que nós, neste momento, vivemos agudamente. E também, verificaremos que aí está o caminho para uma solução melhor. Sabemos que nossas idéias afrontarão o mais terrível inimigo que possuiu a humanidade, hoje quase vitorioso em todo mundo: o *cesáriocrata idólatra do Estado, o sacerdote da Estatolatria,* o medíocre defensor da brutalidade legalizada, da desordem organizada jurìdicamente, o monstro que não trepida em trucidar milhões e em pôr em risco a humanidade, cujos exemplos maiores dêstes últimos tempos, no ocidente, foram Napoleão, Lenine, Hitler, Mussolini, Stalin e os ridículos ditadores menores, que infelicitaram e ainda infelicitam suas pátrias. E não é só a êles que acusaremos, mas também aos seus falsos opositores, aos pigmóides adversários, que mais os ajudam quando os combatem, com sua obtusidade teimosa, pretenciosa e oracular. Tudo isso virá a seu tempo.

A SOCIEDADE FECHADA E A SOCIEDADE ABERTA

Não se pode negar que provocou certo interêsse a obra de Karl Popper, professor da Princeton University *"The open society and his enemies"* (A Sociedade Aberta e os seus Inimigos), que nos chegou às mãos em sua edição espanhola, realizada pelo Editorial Paidos, de Buenos Aires.

Tomando-a como exemplo do método de defesa da sociedade capitalista neotécnica, merece que a analisemos e a critiquemos naqueles pontos que mais possam interessar à maneira concreta que preferimos para tratar dos temas sociais. No intuito de combater a sociedade fechada totalitária moderna, procura as origens filosóficas desta no pensamento grego, e considera Platão e Aristóteles como teóricos daquela, por serem os fundadores do historicismo, seguindo-se, depois, Hegel e Marx. Combate Popper o historicismo, e considera êle como tal tôda doutrina que firme a inevitabilidade dos factos históricos e a impossibilidade de reformar a sociedade, determinada que é a formas futuras, segundo determinadas leis. Mas Popper acrescenta ainda mais: é uma doutrina que afirma a concepção totalitária, a alienação da liberdade humana, que é delegada a um estamento social, que, por sua vez, a entrega a uma minoria activa, ou aceita a doutrina de uma predeterminação divina ou de uma raça ou de uma classe ou de uma seita, ou afirma o desenvolvimento da Idéia Absoluta ou do Espírito ou a omnímoda presença do factor material ou econômico, ou que aceita que a superestructura é apenas um epifenômeno da estructura.

Em suma, Popper quer, de uma cajadada só, matar não dois, mas quase uma dezena de coelhos. Sua concepção do historicismo atinge tôdas as maneiras de considerar a História fora da que êle aceita. Ora, o historicismo não é isso pròpriamente. A posição genuìnamente historicista

é uma cosmovisão pela qual se afirma que a História, inclusive a humana, é regulada por leis rígidas, por constantes inevitáveis. O historicismo é a posição que afirma uma regularidade imprescriptível na História. Considerando-se, assim, dentro do historicismo, não se poderia incluir a possibilidade da cognição, da escolha, da vontade e da liberdade humana para realizar uma reforma justa da sociedade, embora não deixasse de ser obediente a normas e a leis, porque a liberdade humana não significa *anomia*, espontaneidade absoluta. Por se terem descoberto tendências, analogias, correspondências, semelhanças, repetições formais, parâmetros, paralelismos, esquematismos históricos, etc., não implica que a liberdade humana esteja descartada totalmente, nem que ao homem esteja vedado tornar-se um factor livre da História. Por ter seu pensamento viciado por preconceitos muito comuns aos modernos, que não se dedicam devidamente ao estudo da Filosofia, senão seguindo o roteiro indicado pelo filosofismo de autores menores, embora famosos e glorificados pelo fariseísmo de cátedra, muitos concebem o livre-arbítrio de maneira falsa, e julgam que a liberdade humana está totalmente coarctada desde que o homem esteja sujeito a leis. Não podemos deixar de aconselhar o leitor a reler as passagens onde examinamos o livre arbítrio em nosso "Sociologia Fundamental e Ética Fundamental", onde expressamos de modo claro o pensamento de Tomás de Aquino, que é, em suma, o de todos os grandes escolásticos.

Não pode a História ser o campo da espontaneidade, porque a espontaneidade é ainda condicionada e proporcionada à natureza do agente. Um agente não actua desproporcionadamente à sua natureza, a não ser pelo acto *admirável* (*miraculum*) de uma potência transcendente que actuasse por êle. Uma pedra não escreveria o livro de Popper, nem uma criança poderia fazê-lo, a não ser que um poder maior actuasse por ela, porque, segundo a natureza da primeira, é absolutamente impossível tal acto, e pela natureza dinâmicamente considerada da segunda, tal acto seria relativamente impossível, sendo que, enquanto criança, seria também impossível ao próprio Popper ter escrito tal livro.

A maneira como Popper considera historicismo inclui: Platão, Aristóteles, todos os grandes filósofos de todos os tempos, o Cristianismo, o Judaísmo, tôdas as doutrinas sociais, tôdas as idéias revolucionárias de todos os tempos, o nazismo, o fascismo, o sovietismo, o comunismo em tôdas as suas manifestações, o anarquismo, *em suma, tudo,* menos Popper e suas idéias. Só a democracia, como êle a entende, exclui-se do historicismo. No entanto, historicistamente pode-se compreender a democracia, como o estamos fazendo nesta obra, e até a idéia de Popper, inclusive. Não há necessidade da ausência total de leis, de invariantes e de normas para que a liberdade se dê. Por não ter uma visão clara do que é liberdade, Popper, naturalmente, chega às conclusões a que chegou, vítima que é de um preconceito já refutado com antecedência de séculos e até de milênios.

No seu afã de emprestar a Platão a responsabilidade do totalitarismo cesariocrata, Popper reproduz estas palavras de Platão, que se acham nas "Leis": "De todos os princípios, o mais importante é que ninguém, quer seja homem ou mulher, careça de chefe. Tampouco se acostumará o espírito de quem quer que seja a proceder seguindo sua própria iniciativa, quer no trabalho, quer no prazer. Longe disso, tanto na guerra como na paz, todo cidadão terá de fixar os olhos em seu chefe, seguindo-o fielmente, e até nos assuntos mais triviais deverá manter-se sob seu comando. Assim, por exemplo, deverá levantar-se, mover-se, lavar-se, comer... só se fôr ordenado a fazê-lo. Numa palavra: dever-se-á ensinar a sua alma, por meio do hábito longamente praticado, a não sonhar nunca a proceder com independência, e a tornar-se totalmente incapaz de tal."

Ora, tais palavras, traduzidas dêste modo, e postas assim no pórtico de um capítulo, dão a qualquer pessoa que não tenha lido Platão, que era êle mais totalitário que Hitler, Mussolini e Stálin, os três exemplos maiores de totalitarismo do nosso século.

Mas Popper é simplesmente desonesto nessa citação, e não consideramos forte demais o adjectivo, apesar de, numa minúscula nota, no fim do livro, indicar a passagem na obra de Platão.

Platão escreveu tais palavras *referindo-se aos militares enquanto em suas funções.* Popper sabia disso, e tanto o sabia que na nota citada, êle reconhece que se tratava de

militares. Mas, como Platão desejava construir uma *sociedade de militares*, acha Popper que se pode alargar as normas, incluindo, nela, todos, e indistintamente, cidadãos da *polis* sonhada por Platão.

Ademais a tradução merece reparos. São os seguintes:

Inicia por não citar as palavras iniciadas, que são estas: "Passemos à organização dos exércitos, que é um tema de abundantes reflexões, e de muitas leis próprias, que devem ser esclarecidas: de tôdas, a mais importante é que ninguém, nem homem nem mulher, permaneça sem chefe; que, ademais, ninguém, nem em suas ocupações sérias, nem em seus divertimentos, deixe sua alma acostumar-se a fazer o que quer que seja por si só, aconselhando-se apenas consigo mesmo; que, ao contrário, em plena guerra como em plena paz, viva com os olhos sempre fixados sôbre seu chefe e seus passos, subordinados aos passos daquele, aceitando em ser, nas coisas mais íntimas, governado por êste chefe: *assim, permanecer no local quando o ordena, ou, pôr-se em marcha, exercitar-se, banhar-se, tomar sua refeição, acordar para prestar guarda ou para levar ordens durante a noite, e, nas circunstâncias críticas, não tomar a iniciativa de perseguir, sem que seu chefe o tenha ordenado, um inimigo, nem muito menos ceder-lhe terreno...*"

Comparando uma tradução com a outra, verificamos que a falta das primeiras palavras permite que se interprete como geral o que é específico. Por outro lado, o *princípio*, que é a *lei*, é meramente militar e tudo mais refere-se ao âmbito militar. O salto do quarto parágrafo para o sexto, excluindo o quinto, que acima reproduzimos, e sublinhamos, muda totalmente o sentido. Por esta amostra, já verificamos com quem estamos tratando, e o cuidado que se deve ter quanto às suas citações. Não vamos fazer a defesa de Platão, porque êle também dispensaria defesa.

Apenas queremos salientar que, para defender a sua posição, Popper poderia escolher outros argumentos, e não responsabilizar Platão do totalitarismo, do mesmo modo que antes da guerra se responsabilizava Nietzsche do fascismo, que nós, antes, e muito antes de Slechta ter demonstrado a improcedência dessa paternidade, já de público denunciávamos a falsificação da irmã de Nietzsche, e dos que seguiam a sua linha. Quando publicamos "O Homem que foi um Campo de Batalha", obra que serviu de prólogo à edição de "Vontade de Potência", justificamos sobejamente a nossa posição contra a acusação que se fazia a Nietzsche, o que já havíamos denunciado em dezenas de artigos. E também justificávamos a razão por que, contra a opinião geral, traduzíamos "Wille sur Macht", por "Vontade de Potência" e não "Vontade de Poder", como todos os que, conscientemente ou não, querem dar a Nietzsche a paternidade do fascismo e do nazismo, teimam em traduzir. E o fazíamos fundados no próprio Nietzsche, que pedia jamais considerar *Macht*, como êle empregava, no sentido do poder político, o que fatalmente ao têrmo *poder* se associaria.

Agora, porém, um escritor alemão vem comprovar com documentos encontrados no *Nietzsche Archiv*, que a nossa tese tinha procedência, e que estávamos, sem documentos suficientes nas mãos, bem fundados na nossa atitude. Na época em que defendíamos tais idéias, muitos fascistas indígenas vieram a público negar a nossa interpretação, acusá-la de falsa, e a proclamarem com ênfase que realmente Nietzsche era o pai espiritual do nazismo. Já antes da guerra, acusáramos em artigos de jornal, que a irmã de Nietzsche havia falsificado os manuscritos, e que os nazistas haviam publicado suas obras com flagrantes incorreções e modificações intencionalmente feitas. E por quê? Porque, segundo nosso método dialéctico, Nietzsche, apesar das suas muitas incoerências, era coerente na sua posição contra o fatalismo da superioridade alemã, e era fundamentalmente um anarquista aristocrático, como muito bem o considerou Georges Brandes, que era um homem de talento.

CRÍTICA DO HISTORICISMO

Desde o momento que alguém se coloca em oposição ao ditado já popular de que "a História não se repete", tomando essa irrepetibilidade de modo absoluto, põe-se, naturalmente, numa posição favorável à tentativa ou à expectativa pelo menos de se encontrarem leis, ou invariantes com nexo de causalidade na História.

Como vimos, de início, considerou-se freqüentemente a História apenas como um mero saber descriptivo dos fastos mais importantes da vida humana tomada colectivamente, considerando-se históricos aquêles factos importantes, que exerciam uma influência além de quem os praticava, e que atingiam, de certo modo, a vida das colectividades humanas.

Não vamos, porém, fazer um relato, outra vez, das diversas maneiras de conceber a História. Realmente é ela o campo das singularidades que se dão no tempo, e como tais não se repetem. São, pois, elementos da História, como vimos na análise ontológica que dela fizemos, a irrepetibilidade fáctica, a importância dos acontecimentos que ultrapassam ao campo de vida dos que os realizam e, sobretudo, a presença actual de algo do que sucedeu, influindo, de certo modo, no presente, porque o facto histórico vence o tempo e penetra na actualidade.

Se caracteriza ou não a frustrabilidade o facto histórico; se os acontecimentos históricos obedecem a um determinismo impostergável; se pode ou não o homem conhecer as leis que presidem aos acontecimentos históricos, e de posse dêsse conhecimento evitar acontecimentos inconvenientes ou prejudiciais ao bem das colectividades, na verdade, problemas como êstes sempre preocuparam os estudiosos.

O que é inegável, e de uma clareza meridiana, é que tôda a cultura humana se processa na História, e que esta pode ser tomada, portanto, como o campo de todos os acontecimentos genuìnamente humanos, quer individual ou colectivamente considerados. Conseqüentemente, a todo estudioso da cultura passou a ser tema de máxima importância o sentido, o significado e a direcção que ela pode tomar. Ademais, se para muitos era uma fé inabalável a de que o homem é apenas um producto da História, para outros colocava-se como evidente que esta era uma grande façanha, uma façanha da liberdade humana. Uma terceira posição poderia ainda considerar que os acontecimentos históricos, ora decorrem motivados por factôres que escapam ao contrôle e à vontade humana, ora são apenas productos da espontaneidade dos grandes fautores dos acontecimentos, que dão aos factos futuros o destino que escolheram. Seja como fôr, tais temas e tais problemas tinham que gerar, com o tempo, nos estudiosos da História, a convicção de que não bastaria a mera descripção dos factos importantes da vida dos povos, mas também perscrutar nesses factos o que nêles há de racional, o que nêles há de significado, quais as conexões que apresentam, qual a logicidade que revelam, e se se pode considerar a repetibilidade formal, a repetibilidade analógica ou correspondente dos acontecimentos e, se, em suma, há *leis* que regulam a História. Como poderia o homem forjar o seu próprio destino sem conhecer essas leis? Como poderia a Humanidade evitar a monótona repetição das mesmas decepções, sem saber o *porquê* dos acontecimentos? Naturalmente que se impunha, pois, a tentativa de tornar a História um objecto, não de investigação, de coleccionadores de factos, mas de cientistas e, mais ainda, de filósofos.

O historicismo, em suas linhas gerais, é, pois, a posição que admite que a História é objecto de um estudo científico e filosófico, e que ela tem leis que podem ser estudadas, de modo a fornecer ao homem lições, e permitir que êle possa amanhã forjar o seu destino, como êle forja hoje as suas máquinas e os seus canhões.

Quem pode negar que a Economia tende a tornar-se uma ciência especulativa, e também o poderia a Política, tomada em sentido superior, a Sociologia, e tôdas as disciplinas éticas, que pertencem ao campo da Filosofia prática que é uma Filosofia dos Valôres?

Mas acaso o descobrirem-se leis na História seria liquidar de vez a liberdade humana? Sim, tal seria, se valesse como verdadeira a falsa concepção de que liberdade significa espontaneidade absoluta (anomia). Ora, tal maneira de conceber a liberdade é própria de filósofos que nada conhecem dos longos e sérios estudos que se fizeram no passado em tôrno dêste tema, e que sempre trazem nos lábios uma expressão de superior desprêzo aos estudos medievalistas, "superados", como êles dizem, pela mixórdia de erros refutados com antecedência, que formam o patrimônio de tanta filosofia suspeita, que enfeitiça e seduz mentes desprevenidas de jovens e até de adultos nos dias de hoje.

Pode um Popper, colocando-se no nominalismo moderno, já refutado também há quase dez séculos, negar ao homem a capacidade de conhecer totalmente a essência das coisas, pelo simples facto de que não é êle capaz de conhecer nenhuma, e afirmar que os nossos conceitos são apenas sinais verbais para apontar o que as coisas são. Contudo, há na História, no que chamamos por tais sinais, uma teimosa repetição que um dia, com o crescimento dos conhecimentos históricos, teriam que despertar a atenção dos historiadores mais perspicazes. O historicismo, como *ismo*, é vicioso, não, porém, o intuito de tornar a História, não apenas uma ciência descriptiva, mas, sobretudo, interpretativa e até normativa. Ora, todos sabemos que em meados do século passado, começaram a desenvolver-se de tal modo os estudos históricos, que o conhecimento de que dispomos hoje em comparação ao que dispunham os homens da época de Napoleão, é de ínfima proporção. Contudo, houve muitas vêzes a tentativa de colhêr na História invariantes, leis. Quando Plutarco realizou seus admiráveis paralelos entre personagens gregos e romanos, buscava já a semelhança na História, e o roteiro que leva à ciência tem de começar pela apreensão das semelhanças, das analogias, para, afinal, alcançar as identidades formais, sem as quais não há ciência no sentido culto do têrmo.

Outros prosseguiram depois, contribuindo com elementos em favor da História como ciência, e dentre êles é mister ressaltar Santo Agostinho, Vico, até chegarmos aos meados do século XIX, quando Leopold von Ranke deu à História o sentido que deveria tomar para o futuro. O historicismo conheceu aí o seu momento juvenil, como no período

anterior passara o estágio infantil de seus balbucios. Desde então, muitas interpretações, muitas tentativas de penetrar nos segredos da História e desvendar as leis que ela oculta, teriam de malograr, muitos erros teriam de ser cometidos e muitos outros ainda cometeremos. Mas a história de tôda ciência não vive outra série de acontecimentos que essa, com excepção dêsse monumento do pensamento humano, que foi a Lógica Formal de Aristóteles, que surgiu (pelo menos assim nos parece, em face dos documentos que dispomos) totalmente feita de um só golpe na obra imensa, que é o *Organon*. E não se diga que a Lógica Formal é uma obra arbitrária, como alguns que não a conhecem nem a estudaram, nem a sabem empregar, afirmam tôda a vez que têm oportunidade de expressar as suas *valiosas* opiniões. Nenhuma lei da Lógica é arbitrária. Qualquer pessoa, ao empregar a Lógica com critério, pode alcançar a essas leis, e verificar que a desobediência a elas leva fatalmente ao êrro.

Tudo isso não tem significado para alguns eruditos da época moderna, que julgam que conhecer tôdas as datas sôbre a vida de um homem é um profundo saber, quando, na verdade, não passa de um exemplo de boa memória mecânica.

Mas iremos em breve examinar êsses pontos, tomando o sr. Popper como exemplo do intelectual erudito de nossos dias, essa erudição farisaica, que domina cátedras, que se julga o último estágio do saber humano. E tomamo-lo como exemplo, porque em sua obra lá estão todos os grandes erros apresentados como grandes *verdades superadoras* das que foram estabelecidas e descobertas pelo trabalho ingente dos grandes filósofos do passado. Não pouparemos salientar o ridículo, quando o ridículo esplende plenamente; bastar-nos-á apontá-lo.

Só queremos por ora, antes de encerrar êste exame, dizermos apenas que a perscrutração de leis na História não indica a negação da liberdade humana, como o conhecer a etiologia, na Medicina, não implica a inevitabilidade das doenças. O que tudo isso nos oferece é o meio de sabermos como *desviar*, *dirigir* os acontecimentos, opor óbices aos perigos que possam surgir. Observe-se, por exemplo, a legislação num povo. Com que intuito se faz uma lei que coíba tal ou qual prática? Não é por saber-se que dela

surgem tais ou quais prejuízos maiores, e por que se deseja impedir que sucedam? Que se pretende com a educação senão impedir o advento dos males possíveis, dadas certas actualizações, e o advento de benefícios prováveis se se tomarem certas providências prévias? Se não houvesse essa capacidade de prever as possibilidades das possibilidades, não seria o homem um ser inteligente, e não seria capaz de realizar uma ciência. E é no campo da História que se realiza a cultura, onde ela executa suas grandes obras e seus grandes males, onde se realizam as criações cultas do homem, a Ciência, a Filosofia, as artes, por que, então, nesse sector, haveria a negação de leis, de normas invariantes? Se Popper julga que para defender a democracia é mister defender a espontaneidade absoluta da liberdade humana, perdoe-nos, porque a democracia pode dispensar tais argumentos, e deve mesmo fazê-lo, porque em vez de virem em sua defesa só servirão em benefício dos adversários, porque uma das muitas maneiras de combater uma idéia consiste em defendê-la mal.

É inegável que o totalitarismo, autoritário e opressor, encontra suas justificações em doutrinas historicistas, mas concluir-se daí que todo historicismo é culpado do totalitarismo seria estabelecer uma relação de causa e efeito inconsistente, porque nem tudo leva, necessàriamente, ao totalitarismo, autoritário e opressor. O desejo de transformar a História numa Historiologia, ou seja o de buscar a teorização e a conexão dos factos, descobrindo-lhes as leis, não é uma ameaça à liberdade humana, como não é uma ameaça à mesma as conquistas científicas no sector das leis, em sua descoberta e formulação.

Não vamos examinar o pensamento de Popper sôbre Platão e Aristóteles senão incidentalmente, porque é na publicação das obras completas dêsses dois autores, comentadas por nós, que nos referimos a essa maneira de interpretá-la, que é seguida por outros autores modernos, preocupados também em defender a democracia, por meios condenáveis, como demonstraremos oportunamente.

A preocupação maior do autor é combater Hegel e Marx. Para êle, Hegel é um producto de Platão, de Aristóteles e Heráclito, e Marx um sub-producto de Hegel.

Ao referir-se a Aristóteles, diz "que, embora pese ser um homem de estupenda erudição e assombroso alcance, não era um homem de grande originalidade", e apesar de reconhecer que realizou uma obra grandiosa, merece "nossa calorosa gratidão e nosso perdão por suas deficiências".

Uma das coisas mais caras ao empresário econômico é a *originalidade*, e originalidade consiste, para êle, em descobrir e apresentar coisas novas, em substituir as antigas por outras mais interessantes, ou potencialmente mais interessantes ao mercado. Na verdade, tudo consiste em velhos vinhos apresentados em novos vasilhames e novos rótulos. Mas, influi de tal modo o espírito da *originalidade* dos empresários econômicos a época moderna, que dominou até a Estética, que não consegue manter-se indemne às suas influências, e a Filosofia e até a Ciência, sobretudo nesta, onde as teorias se substituem com uma velocidade que chega até a superar a da moda, o que também é típico dêste período que vivemos.

Ora, Aristóteles não era um espírito em busca de *originalidade*, muito embora vivesse na época de domínio de empresários utilitários. É verdade que o seu orgulho levou-o a cometer injustiças para com os filósofos gregos, como Pitágoras, Empédocles e sobretudo Platão. Não soube conter sua paixão, e não foi justo em suas críticas, contudo não se acuse o estagirita de não se deixar avassalar pela mania da época: a de ser original. O que deseja ser, e foi, era um estudioso tão criterioso quanto possível da ciência de sua época. Sua capacidade enciclopédica levou-o a sintetizar o conhecimento de então, e dar-lhe uma orientação metódica, que seria como foi de grande utilidade para o desenvolvimento da cultura humana, apesar das opiniões em contrário de homens da estatura de Popper, Bertrand Russell e outros.

Um platônico pode assinalar certas deficiências na obra aristotética e seria assombroso que ela não as tivesse, humana como era. Mas, dispensemos o perdão do sr. Popper e prossigamos.

Platão não era amigo da democracia. Mas que democracia êle conhecia? A de Atenas, a da demagogia, da exploração desenfreada das massas por trânsfugas e falsos heróis do povo, imposta pela fôrça dos hoplitas, como vimos.

Como poderia Platão ser defensor de uma democracia que levou à destruição o pitagorismo, e Sócrates à morte, que condenou Anaxágoras, e que suspeitava de todos os filósofos, e condenava como corruptos os homens que pregavam a virtude? O ideal democrático funda-se numa capacidade de senso comum das massas para escolherem com justiça seus representantes. Ademais, desde quando a opinião do maior número é mais certa de que a de um homem só, sábio e capaz? Por acaso a democracia não estará considerando como fundamentalmente dada *a priori* condições que realmente não existem? E não é mister primeiro dar essas condições, ou dar-lhes a pouco e pouco, de modo a que a democracia surja e se desenvolva, segundo suas capacidades? Apresentaremos em outros volumes, nossa maneira de considerar a democracia, não apenas fundando-nos em opiniões, mas em razões demonstradas, e proporemos soluções que decorrem necessàriamente da análise e que podem dar ao homem uma vida democrática legítima.

Aristóteles apontava constantemente defeitos em Platão, e não foi justo nessas apreciações por efeito de seu temperamento e do seu carácter, além de outros, que viciaram o acto crítico que pretendia fazer do seu mestre. Todos sabem disso, e sabem-no também até os seguidores de Aristóteles. E pode-se até julgar que havia certa hipocrisia em sua afirmação de ser "amigo de Platão, embora mais amigo da Verdade", e que desejasse ardentemente superar o mestre, diminuindo-lhe o valor da obra imortal. Tudo isso é admissível, mas nada disso retira de Aristóteles o valor que realmente possuía.

Referindo-se ao estudo das quatro causas aristotélicas, Popper tem estas palavras: é de notar "o facto deplorável de que Aristóteles, ao usar essa geringonça complicada e pretensiosa, conseguiu fascinar a uma quantidade de filósofos, de modo tal que, para dizê-lo com as palavras de Zeller, "durante milhares de anos lhes indicou o caminho da Filosofia" (ob. cit. pág. 221).

Seria de causar engulhos a desfaçatez se não fôsse ela tão ridícula como é. Mas essa é a maneira de tratar da Filosofia por homens que ocupam cátedras de faculdades, e o sr. Popper pertence à Universidade de Princeton. Não é êle americano, é alemão, e publicou muitos livros no idioma pátrio. É uma "glória" dessa Universidade. O que ad-

mira, e é típico de nossa época, é a imensa ignorância abastecida de medíocre erudição, que vemos em homens como tais, que procuram desmerecer o trabalho de quem é venerado a séculos e o será por milênios. Revela Popper a completa incapacidade de entender o que Aristóteles realizou, pois a constante indefectível de casos semelhantes é sempre a ignorância e a deficiência mental. Já mostramos a sua desonestidade patente ao reproduzir, no pórtico, um pensamento de Platão, sem o imediato esclarecimento. Deve compreender o leitor que é fazendo verdadeiro esfôrço, que podemos conter a nossa repugnância ao tratar da obra de um homem como êsse, mas sentimo-nos obrigados a fazê-lo para pôr a calva à mostra dêsses eruditos pretensiosos, que mancham a cultura humana com a pomposa proclamação da sua deficiência mental, como se fôssem oráculos de uma nova era de sabedoria. Acusa êle de medíocres os seguidores do aristotelismo, pondo sôbre a obra grandiosa dos medievalistas uma pecha que não tem o direito de lançar.

E não somos nós que afirmamos a incapacidade mental do sr. Popper; é êle mesmo que o mostra nas passagens que vamos reproduzir de sua obra, apenas indicando o número da página, de onde extraímos suas *maravilhosas* sentenças.

Passa a examinar o que êle chama de *método essencialista das definições*, onde "há uma fonte inesgotável de confusões e, particularmente, dêsse tipo de verborragia que, quando se combina com o historicismo à maneira hegeliana, engendra essa peçonhosa enfermidade intelectual de nosso tempo que se denomina *filosofia oracular*" (pág. 222), e que é também "a fonte principal da influência intelectual — ainda predominante, desgraçadamente — de Aristóteles; de todo êsse escolasticismo verboso e vazio, que ressuma não só a Idade Média, mas também a nossa própria filosofia contemporânea", pois até filósofos, como L. Wittenstein, sofreram dessa influência. Êsse sonhar é outra *sumidade* de nossa época e o seu famoso *"Tractatus Logicus Philosophicus"* é por muitos considerado como uma obra prima e definitiva.

Não nos demoraremos aqui a examinar a obra dêsse autor, o que pretendemos fazê-lo oportunamente, porque é mais um dos exemplos frisantes do filosofismo decadente. Mas volvamos ao sr. Popper. Para êsse cavalheiro, a Filosofia patinou durante todo êsse tempo no mesmo lugar, por

culpa de Aristóteles, e a Ciência só progrediu porque dêle se afastou. Na verdade, o afastamento da Ciência não foi pròpriamente de Aristóteles, mas de certo aristotelismo vicioso, do qual não se podem culpar os grandes filósofos medievalistas. Na verdade, a verdadeira ciência, como saber culto, segue a linha aristotélica. Não devemos, contudo, confundir a ciência com a erudição estatística de certos conhecimentos, que constituem apenas coleções de factos. Temos em nossas obras feito essa distinção clara, a qual desconhece naturalmente o sr. Popper, porque nunca se dedicou a estudar a obra dos que realizaram tais distinções. A sua ignorância do assunto é notável, mas o que a torna ridícula é pretender apresentar-se como a quinta-essência do saber.

A distinção entre conhecimento e opinião (entre *sophia* e *doxa*), que parece algo especioso para o autor, e que já havia sido feita por Parmênides, e delineada com clareza por Platão e Aristóteles, gera dificuldades para o autor que a julga arbitrária, por haver muitas vêzes um misto de *sophia* e *doxa* em nosso saber. É natural que assim seja, pois se já soubéssemos não buscaríamos saber. O homem observa, experimenta, investiga porque não sabe e não domina as coisas. O conhecimento é um poder nas mãos do homem, e êle o busca por isso, porque dêle carece, por êle sente um apetite insofreável. Quando Aristóteles dizia que o *conhecimento* (sophia), o conhecimento culto, teórico, se forma quando se funda em demonstrações, queria dizer que só sabemos bem o que alguma coisa é, quando mostramos por meio (têrmo médio, que serve de comparação) do que já conhecemos o que ainda não conhecemos. Demonstrar é mostrar por meio do conhecido, o que era desconhecido. E como podemos conhecer uma coisa? Ora, uma coisa é algo pôsto em causa, pôsto em ser e existe por algo, já que alguma coisa pende de outra ou não. Se pende apenas de si mesma, independe, portanto, e conhecer essa independência é conhecer, de certo modo, algo da essência da coisa, ou seja, que nada a pôs em causa, que ela é sempre, sem princípio, sem ter dependido de qualquer outra coisa. Uma coisa é conhecida pelas suas *causas*. O sr. Popper naturalmente sofre de todos os preconceitos modernos em tôrno do significado do têrmo *causa*, naturalmente um têrmo obscuro para êle, um têrmo no qual sua penetrante inteligência não conseguiu nem de leve roçar o verdadeiro sentido. Cau-

sa de uma coisa é tudo do qual uma coisa depende realmente para ser. Conhecendo-se o de que uma coisa depende realmente para ser, já se conhece algo da coisa. Posso ter um conhecimento intuitivo da chuva, mas não sei ainda do que depende realmente aquela para ser o que é, chuva. Conhecendo-o, algo já sei *teòricamente* (de *theoria*, visão de uma conexão, de um traço de dependência) da coisa. É uma coisa material a chuva, e é feita de água. A água é uma causa da coisa também, que Aristóteles chamaria de causa material. Naturalmente que o sr. Popper encontra escuridão, trevas aí. Sua perspicacidade intelectual, a luz potente de sua inteligência encontra trevas onde outros vêem claramente. E que nome se dá a essa deficiência? Não é miopia. E quando se trata de idéias, não se pode, por analogia, falar numa miopia intelectual? É o nome que damos à condição deplorável do sr. Popper.

Diz êle sôbre a definição de Aristóteles: "... a fórmula definitória deve subministrar uma descrição exaustiva da essência ou das propriedades essenciais do objecto em questão." Na verdade, a definição de uma coisa dá as causas da coisa. A definição lógica, que é metafísica, dá a causa material e a formal de uma coisa; ou seja, o gênero próximo, que corresponde à matéria analògicamente e a diferença específica, o *pelo qual* (*quo*) alguma coisa especìficamente se distingue das outras espécies que pertencem ao mesmo gênero, como "homem é um animal racional". De que é feito o homem (*quod*)? De animalidade. E pelo qual é o que é? Pela racionalidade. Essa definição é apenas formal, lógica, metafísica. Aristóteles dizia que a definição ideal seria aquela que desse tôdas as causas de uma coisa; ou seja, tudo de quanto uma coisa depende realmente para ser o que é. Esquecem muitos filósofos que as causas não se separam absolutamente dos efeitos, e todo efeito é, de certo modo, algumas das suas causas, que nêle continuam, como um vaso de barro é *barro* na causa material e *vaso* na formal, que nêle estão. Dizer-se que um vaso de barro é um artefacto (humano, portanto), feito de barro, com a forma de vaso; ou seja, com uma forma capaz de servir de recipiente para conter líquidos, é uma definição que daria a causa formal, a eficiente, a material e a final, portanto, uma definição mais completa de vaso.

A definição, para Aristóteles, é isto e não aquêle amontoado de confusões que faz Popper à pág. 223, com aparência de profundidade, que deixamos de reproduzir por respeito ao papel, tão caro hoje.

Pergunta o sr. Popper como procederemos para evitar que as definições sejam erradas. Que critério temos para assegurar a adequação das mesmas? Se o sr. Popper tivesse lido, entendido e estudado a obra de Aristóteles, conheceria qual o critério. Mas temos certeza que não a estudou nem a entendeu, embora possìvelmente a tenha lido. Não basta apenas passar os olhos pela obra de Aristóteles; é preciso lê-la muitas e muitas vêzes, e estudá-la com carinho e amor, e aqui está o principal, dispor de uma boa mente filosófica para entendê-la devidamente. Diz êle que Aristóteles não se mostra muito claro neste ponto, e em abono de sua dificuldade cita alguns autores realmente famosos, mas que nem por isso nos impressionam, porque a deficiência nunca foi argumento a favor de nenhum conhecimento ou de dificuldade de conhecimento.

Quanto à demonstração, afirma que Aristóteles, afinal, caiu na mesma posição de Platão, pois, para demonstrar-se alguma coisa, necessitamos de premissas aceitas como verdadeiras, as quais, por sua vez, devem ser demonstradas, e não podendo ir até ao infinito, devemos partir de algumas verdades intuitivamente captadas, que sirvam de fundamento para as demonstrações, o que é cair na aceitação da tese platônica da *intuição intelectual* da verdade. Alega que os argumentos contidos nos *Segundos Analíticos* de Aristóteles são débeis (não *mostra* porém por que são débeis, apenas alega). Afirma ter Platão declarado que somos possuidores de uma intuição intelectual capaz de nos permitir captar infàlivelmente a essência das coisas, e conhecê-las, dando a entender que, sempre e invariàvelmente, dispomos dessa capacidade. De onde Popper tirou essa conclusão não o sabemos, e cremos que ninguém saiba, senão êle. Não afirmou tal coisa de modo tão absoluto Platão, pois os próprios diálogos aporéticos que nos deixou são uma afirmativa em contrário. Se dispomos de uma faculdade mental, capaz de conhecer a verdade das coisas, jamais Platão afirmou que essa posse fôsse idêntica ao objecto (O sr. Popper diz que a afirmativa platônica é "o conhecimento concreto é idêntico ao seu objecto"). É desconhecer no mais elementar o pensamento platônico. Se as coisas jamais são plenamente a forma que elas imitam, ou das quais partici-

pam formalmente, como poderia Platão afirmar que os esquemas noéticos fôssem idênticos ao objecto ou mesmo às formas, aos *eide?*

Com que lógica o sr. Popper chega a tais conclusões é alguma coisa, confessamos, que não nos foi possível descobrir. Assim como pomos em dúvida que tenha lido Aristóteles, como temos certeza, não o estudou nem o entendeu, pomos também, em dúvida que tenha lido e entendido Platão. Sim, porque filosofia não se lê, se relê, e muitas vêzes, e se estuda.

Afirma o sr. Popper que a posição de Aristóteles encontra uma franca oposição nas ciências modernas, nas quais apenas considera as empíricas, excluindo as matemáticas. Diz êle que embora o cientista deseje alcançar a verdade, está sempre consciente de que nunca pode estar seguro de havê-la alcançado. As decepções de que está cheio o campo da Ciência nos impede de tal, e nenhum cientista vai desanimar em seus propósitos pelo simples facto de muitas teorias e hipóteses caírem fragorosamente. E como a Ciência não pode alcançar conhecimentos definitivos, deve contentar-se em apenas formular hipóteses, e nelas permanecer, reconhecendo-as como hipóteses. Enfim o sr. Popper diz alguma coisa sensata. Realmente é isso mesmo. A Ciência, no sentido vulgar, só pode alcançar hipóteses, e as alcançadas deve considerar apenas como hipóteses. Mas, por que isso se dá? Porque é falso o pensamento de Aristóteles? Não; é que a Ciência funda-se apenas no contingente, examina apenas o que é contingente, desenvolve-se por entre contingências, e não pode, de modo algum, fazer afirmações absolutas, necessárias. Precisamente é aí que está um dos pontos de diferenciação entre a *Ciência* e a *Filosofia*. Se tivesse estudado realmente Lógica, e tivesse entendido a teoria do raciocínio inductivo e do deductivo, não poderia fazer tais confusões. Não somos nós quem afirma que o sr. Popper não entendeu tais partes da Lógica, é êle mesmo quem confessa que não entendeu essa parte da obra de Aristóteles por mais que se esforçasse. Não conhece as operações analíticas do sujeito e as analíticas do predicado, nem as operações que consistem em actualizar os juízos virtualmente contidos em outros. Tudo isso é de somenos importância para o sr. Popper. O verdadeiro saber para êle é medir, contar, pesar, não reflectir e saber

reflectir. Se seus *metros* não forem empregados, não poderá, apenas com o pensamento, descobrir nenhum juízo que não esteja prèviamente dado em sua mente.

Para êle, o ideal científico de Aristóteles era apenas organizar uma enciclopédia de definições de têrmos do universo de discurso da Filosofia. Mas esquece êsse sábio que Aristóteles escreveu e dedicou-se à observação e à experiência, como se vê em suas obras sôbre as coisas naturais.

Pensa o sr. Popper que os medievalistas não conheciam a *scientia experimentalis?* Conhecerá êle acaso os estudos de Tomás de Aquino sôbre o funcionamento do coração e as conclusões seguras que chegou na genética? O que os filósofos medievalistas admoestavam aos experimentalistas era a temeridade que manifestavam ao partirem de algumas experiências, e logo afirmarem, como verdades, as primeiras conclusões que alcançavam, criando confusão nas mentes desprevenidas. O que êles acusavam nos cientistas experimentalistas era precisamente o não fazer o que o sr. Popper quer que faça: considerar como verdade definitiva o que é apenas hipotético. Lembremo-nos do flogístico, do homúnculo dos cientistas do passado. Não afirmavam êles que o fogo era produzido por uma substância, o flogístico, e que o sêmen humano continha um homenzinho microscópico, que se desenvolvia na gestação? E que faziam os filósofos medievalistas de porte? Combatiam tais idéias como afirmativas temerárias sôbre hipóteses mal fundadas. Depois se inverteram os papéis. Homens, como o sr. Popper, foram atribuir essas idéias aos filósofos medievalistas de grande porte, como se êles veículassem essas ingenuidades, para com isso dar à juventude desprevenida a impressão de que Tomás de Aquino, São Boaventura, Scot, Suarez fôssem ingênuos, que precisassem sentar-se nos bancos da Universidade de Princeton e beberem os conhecimentos do sr. Popper. É o caso famoso de Galileu, de que tanto se acusa a Igreja, quando se sabe que o conselho que o condenou era formado de alguns eclesiásticos, mas da estirpe dos Bórgias, pois, no conselho, estava também um Bórgia. Deveriam saber os Popper que, nessa época, a Igreja fôra avassalada por homens corruptos, o que iria preparar a Contra-reforma, que foi mais uma reforma dos quadros eclesiásticos e da própria Igreja. Mas terá lido o sr. Popper o processo de Galileu? Estamos certos que não, como

não o leram todos os que costumam tratar do assunto para acusar a Igreja de um êrro ignominioso. Não queremos dizer que não tenha havido erros na Igreja. Seria uma ingenuidade tal afirmação. Mas os próprios homens desta sabem disso, sabem que nela há homens, deficientes e fracos, como o é o homem: fraco e deficiente. Mas, no caso de Galileu, havia três teses, que foram condenadas: 1) Que a Terra *se* movia; 2) que o Sol era estático; 3) que a Terra não era o centro do Universo. A primeira afirmação é falsa, porque a Terra não move a si mesma, mas é movida; a segunda é falsa, porque o Sol não é estático; a terceira era uma afirmativa temerária, porque a ciência de Galileu, nem a de nossos dias, pode afirmar que a Terra não seja o centro do Universo.

Galileu afirmava que a Terra possuía automoção, e sabemos que não é assim. Onde está o êrro dos seus juízes? Não se fundavam na Ciência, mas nos textos sagrados. Se a Bíblia diz que a Terra é *móvel* e material, sem vida própria, é ela movida e não semovente. Que o Sol é estático, era desmentido na Bíblia. Que a Terra não é o centro do Universo era uma afirmação temerária então, e ainda o é agora. Afirmam que os medievalistas desconheciam a rotundidade da Terra, e que era provida de movimento. Disso já o sabiam os antigos, desde os pitagóricos, Platão, Aristóteles, e também Tomás de Aquino, Scot, etc. Portanto, essa afirmativa de que a Igreja, por seus filósofos, considerasse que a Terra era plana, não tem procedência. Quem afirmava tal coisa não eram os filósofos, mas os *cientistas* da época, *cientistas* que combateram Galileu. Se entre êles havia clérigos, entre êles não havia, porém, nenhum Tomás de Aquino, nem Scot, nem São Boaventura, e é dêsses e sôbre êstes que se deve argumentar quando se quer referir à filosofia da Igreja e não de qualquer eclesiástico ou catedrático de Universidade, porque o desconhecimento de certas coisas, que não se devem desconhecer, não é apanágio nem monopólio do sr. Popper e de outros de sua estatura.

Volvendo a Aristóteles, e à sua afirmativa de que o progresso do conhecimento é marcado pelas melhores definições, queria êle dizer que melhor conhecemos alguma coisa quando conhecemos as suas causas, porque ciência é isso, e não acumulação de factos, colecções de testes, amontoamento de estatísticas, coleccionamento de conhecimentos esparsos, dados de mera erudição. E naturalmente, os conhecimentos adquiridos devem ser guardados. Não queria, porém, dizer que apenas bastaria reunir definições, porque, para alcançá-las, é mister observar, estudar, pesquisar, até descobrir as causas, pois o desconhecimento destas impedirá uma definição regular.

Para o sr. Popper, a "ciência progride mediante idéias audazes, mediante a exposição de novas e insólitas teorias". Eis uma frase que bem expressa a maneira de conceber a ciência segundo o espírito do empresário utilitário e econômico. "Os que venceram na vida dos negócios foram os que lançaram uma idéia nova, insólita" é a frase de um grande empresário. Não, sr. Popper! Na Ciência, é preciso distinguir o progresso técnico de o progresso teórico, culto. Pode haver um grande progresso técnico, capaz de permitir a colheita de novos dados preciosos, e não haver um progresso culto, teórico. Não é acumulando teorias e mais teorias que a ciência progride. Pode o cientista apresentar uma "hipótese de trabalho", e partir dela para verificar se os factos com ela se coadunam. É uma parte do método científico, mas pensar que progresso é lançar *modas*, hipóteses segundo as estações e as horas do dia, como os falsos poetas da actualidade, que têm escolas por meses do ano, é simplesmente infantil. Se alguma teoria insólita foi apresentada e teve bom êxito (um êxito um tanto provisório, como são os êxitos do homem de negócio, que procura a fama momentânea, o *cartaz*), deve-se não ao ser insólita, mas ao facto de ter correspondido aos conhecimentos obtidos. O conselho do sr. Popper aos jovens seria então êste: lancem teorias insólitas, que estareis fazendo progredir a Ciência. Foi êle quem fêz tal afirmação. A ciência progride mediante teorias novas e insólitas. Êle não disse *também, às vêzes*, nalguns casos; não! Êle disse com exclusividade: apenas, mediante, por meio de teorias novas e insólitas, não teorias novas e algumas insólitas, não! Teorias novas e insólitas, os dois como qualificativos de uma só totalidade.

Prossegue êle afirmando, depois, (pág. 225) que o conhecimento científico é, na verdade, "a informação concernente a diversas hipóteses contraditórias e a forma em que estas se comportam ante as diversas provas; é, para

empregar as palavras de Platão e Aristóteles, a informação relativa à última e melhor provada "*opinião*" científica". E afirma categòricamente: "na medida em que os enunciados científicos se referem ao mundo da experiência, devem ser refutáveis; e, na medida em que sejam irrefutáveis, não se referirão ao mundo da experiência" (ibidem). Portanto, a afirmativa de Aristóteles é improcedente para a ciência. Mas há aí muita confusão, que vamos procurar desfazer. Que entende Aristóteles por *ciência?* É o conhecimento de alguma coisa por suas causas, é o conhecimento demonstrado. Entre as ciências, há as experimentais (empíricas) e as teóricas (éticas e dianoéticas). Nas experimentais, o que se busca é o conhecimento pelas causas próximas; nas outras, buscam-se as mais distantes, até alcançar-se as primeiras e últimas causas, o que é próprio da Metafísica. Para Aristóteles, não se havia feito o divórcio forçado entre Ciência e Filosofia, que existe hoje na mente positivista, pragmatista da cosmovisão do empresário utilitário. Êsse, por natureza da sua função, precisa distinguir o prático, o experimental de o teórico e não misturar as coisas. E para evitar tal mistura, convém desde logo separá-las. Na cosmovisão desta época, procede-se assim, e é precisamente nessa época que Religião, Filosofia e Ciência se separam. Não convém ao homem de negócios essa "estranha e inconveniente simbiose entre Filosofia, Ciência e Religião", porque, quando se está no negócio, as coisas da religião não são lá muito cômodas. De forma que jamais Aristóteles acusaria a ciência experimental de não alcançar a apoditicidade que pode ser alcançável pela ciência filosófica. E isso está claro na obra do estagirita e na obra dos grandes medievalistas. Agora, tomando separadamente o têrmo *conhecimento científico,* como apenas aplicado ao campo das ciências empíricas, é lógico que êste será formado de opinião, de *doxa apenas.* A confusão, aqui, é do sr. Popper, e apenas dêle e de seus pares.

Nas págs. 225 e 226 põe-se a "explicar" o que é a definição aristotélica e aí atinge o ápice da confusão. Não vamos reproduzir suas palavras, mas apenas vamos tratar dos resultados que consegue obter com os seus raciocínios. Faz êle a distinção entre a definição aristotélica, que chama de *essencialista,* e a definição científica, que chama de *nominalista*..."Na ciência moderna, só existem definições nominalistas, quer dizer, símbolos ou rótulos sucintos, utilizados em benefício da brevidade expositiva. Com o qual pode ver-se, de imediato, que as definições *não* desempenham nenhum papel importante na Ciência. Com efeito, os símbolos sintéticos sempre podem ser substituídos, segundo é suposto, por expressões mais amplas, quer dizer, por suas formas definitórias correspondentes. Claro está que, nalguns casos, isto poderia tornar nossa linguagem científica sumamente embaraçosa, com a conseqüente perda de tempo e de papel. Nosso "conhecimento científico", no sentido em que cabe usar êste têrmo com propriedade, não se altera no mais mínimo, embora eliminemos tôdas as definições; o único efeito incide sôbre a nossa linguagem, que não perderia em precisão, mas sim em brevidade. (Não se há de entender por isso que não exista, na Ciência, uma necessidade prática urgente de introduzir tôda classe de definições em bem da brevidade). Dificilmente poderia pensar-se num contraste maior que o que apresenta esta concepção das definições com a de Aristóteles. Com efeito, as definições essencialistas dêste último constituem os princípios de que deriva todo o nosso conhecimento. Contém, dêste modo, todo nosso conhecimento, e servem para substituir uma forma longa por outra breve. Ao contrário, as definições científicas ou nominalistas, não contêm conhecimento nenhum, nem sequer "opinião", nem fazem outra coisa além de introduzir novos rótulos breves e arbitrários; sua finalidade é sintetizar a exposição dos factos" (págs. 226 e 227).

Estas palavras não exigem comentários, porque ante o que já dissemos, desde logo estão determinados o valor e a significação que podem ter.

Escreve Popper (pág. 230): "... a filosofia, que durante vinte séculos vem preocupando-se com o significado de seus têrmos, acha-se repleta de verborragia deploràvelmente vaga e ambígua, enquanto uma ciência, como a Física, que não se preocupa pràticamente em absoluto dos têrmos e de suas significações, mas apenas dos factos, alcançou notável precisão. Mas a meu juízo indica algo mais. Com efeito, esta concentração no problema do significado não só não consegue alcançar precisão, mas que é, em si mesma, a principal fonte de vacuidade, ambigüidade e confusão." E aconselha sentenciosamente: "na Ciência, devemos procurar

que as afirmações que formulamos nunca *dependam* do significado de nossos têrmos" (pág. 231).

Ora, tudo isso é confusão e da pior. A Ciência, como a Física, não progrediu porque não cuidou das definições ou porque "não cuidou pràticamente em absoluto dos têrmos". Êsse *não cuidou pràticamente em absoluto* não tem fundamento. Se os têrmos como pêso, massa, energia, na Física, não tivessem para os físicos nenhum significado homogênico, não teria havido nenhum progresso naquela. Precisamente o que caracterizava a *scientia experimentalis* da Idade Média era a heterogeneidade dos têrmos. A Ciência só progrediu quando estabeleceu *medidas* comuns. Foi precisamente a aplicação da Matemática, que é uma disciplina lógica, que permitiu o progresso da ciência experimental. Um cientista no Japão e um cientista na Alemanha, quando falam em *massa*, tomam êsse têrmo com a mesma conceituação. Se se usassem os têrmos sem essa precisão, não teria havido progresso na ciência. Foi o contrário do que pensa o sr. Popper. O progresso da ciência se deveu à precisão *definitória* dos têrmos. O que prejudicou a filosofia moderna foi precisamente o inverso, a heterogeneidade de significação dos têrmos filosóficos, eqüívocos. Na escolástica, que o sr. Popper, seguindo a cosmovisão do homem de negócios, também contribuiu com a sua pedrinha para lapidá-la, cuidava da precisão dos têrmos, e conseguiu estabelecer um imenso progresso, que vai desde Santo Anselmo até Suarez, com contribuições extraordinárias, desconhecidas do sr. Popper. Pois o que se critica na filosofia moderna e contemporânea é a heterogeneidade de significação dos têrmos. E aí está a razão principal por que dois filósofos, que falam da mesma coisa, pensem que estão falando de coisas distintas, ou vice-versa.

Basta o sr. Popper ler um vocabulário de filosofia. Desde logo verá que, durante mais de oito séculos, os têrmos, na escolástica, têm o mesmo significado. Quando entram Descartes, Leibnitz, Malebranche, Spinoza, Kant, Hegel, etc. começam a ter significações diversas, até chegar aos nossos dias em que não sabemos se ainda têm qualquer significação. Neste caso, para o sr. Popper, a filosofia moderna deveria estar em grande progresso, sobretudo a contemporânea, quando o que progrediu foram a confusão, a desordem e a obscuridade. Aristóteles jamais esperou que a ciência empírica estabelecesse definições formais, lógicas, metafísicas. A ciência experimental trabalha com os acidentes, mede-os, pesa-os, compara-os. Suas definições fundam-se sôbre os accidentes (sobretudo as propriedades) e não são nem poderiam ser formais. Tal não quer dizer que o cientista não possa fazer Filosofia. Pode, e um democrata não poderá impedir nem negar o direito de fazê-la. Mas o que não pode o cientista, quando realmente o é, é querer tornar filosofia o que é próprio da ciência experimental, e misturar o que não deve ser misturado, como o faz o sr. Popper. Foi precisamente isso que fizeram os positivistas (e o positivismo é uma possibilidade filosófica da cosmovisão do período em que domina o empresário utilitário), que em vez de se preocuparem apenas com a ciência, já que negavam a possibilidade do filosofar, não permaneceram ali, e puseram-se a fazer filosofia e metafísica da pior espécie. Se Popper tivesse entendido bem a doutrina da definição, não chegaria a afirmações dêsse gênero. As definições da botânica e as da zoologia são simplesmente empíricas. Acaso algum escolástico moderno as considera desprezíveis por isso? Não, de modo algum. Sabe que são definições daquela espécie, e que a Ciência não pode construir outras nem deve fazê-lo.

A Ciência não define a vida e, no entanto, trabalha com a vida, com corpos vivos. Ela pode não ter uma definição científica da vida. E qual seria a definição científica da vida? Seria uma fórmula matemática na qual se incluíssem tôdas as causas da vida, ou seja tudo do que depende a vida para ser vida. De tais conhecimentos não dispõe a Ciência. O de que dispõe é do conhecimento suficiente para perceber que um ser vivo apresenta propriedades distintas de um não-vivo. Há contudo, certos limites que ela não consegue ultrapassar. Ela não sabe pròpriamente onde termina a vida, e onde começa a não-vida com a precisão científica (experimental). Vimos em nossos dias as indecisões da ciência em face, por exemplo, do *vírus*, e em face de alguns casos da cristalografia. Mas a ciência sabe que o ser vivo comporta-se de determinado modo, e quando notar que um ser apresenta aquêles aspectos, que são *propriedades* dos sêres vivos, ela dirá que são vivos.

Nenhum cientista dirá que é a mesma coisa a voz humana com a mesma voz reproduzida num disco. Êle sabe que há uma diferença fundamental entre a primeira e a segunda, muito embora para a audição possam parecer idênticas.

O máximo que a Ciência empírica pode alcançar são as propriedades das essências e não as essências. Nem o homem as alcança numa visão directa, mas apenas por meios *intencionais*, noético-eidéticos. Se o sr. Popper tivesse estudado o tema da gnosiologia entre os escolásticos, compreenderia isso tudo, e não iria falar em conhecimentos exaustivos, quando é matéria pacífica entre os escolásticos, que podemos conhecer as coisas *totum et non totaliter*, podemos conhecê-las em sua totalidade não exaustivamente o que exigiria uma mente infinita, que não possuímos. E êsse pensamento também o era de Aristóteles, de Sócrates e Platão, pois basta ler os *Diálogos* para ver as vacilações de Sócrates tôda a vez que alguém lhe pergunta se temos essa *visão directa*.

E quando Popper admoesta Wittgenstein por sustentar "que enquanto a Ciência investiga questões de facto, a missão da Filosofia é esclarecer o significado dos têrmos, depurando assim nossa linguagem, e eliminando as dificuldades idiomáticas", erra, porque aí Wittgenstein tem razão. Se Popper se dedicasse ao estudo do método heurístico, tão usado pelos escolásticos, veria que, neste, depois de apresentada uma tese, procura-se primeiramente conexioná-la com as anteriormente demonstradas. A seguir, examina-se o significado dos têrmos usados na tese, para que quem a leia não faça confusão. Sobrevém depois o *status quaestionis*, em cuja fase se examinam as diversas sentenças apresentadas pelas diversas correntes filosóficas, através dos tempos sôbre a matéria. Posteriormente, o defendente da tese mostra que a sua sentença é superior à dos outros, e defende-a dentro do rigor da Lógica. Após, passa a *defender* a tese para, no final, alinhar, na controvérsia, as opiniões e os argumentos contrários à sua posição, demonstrando a validez da que aceita e a improcedência da argumentação contrária.

Como é possível dois homens tratarem de um tema cultural se entre êles, de início, não se estabelece com clareza em que sentido estão empregando os mesmos têrmos verbais? Têrmos como *acto*, *idéia*, etc. precisam ser clareados. É mister que cada parte diga em que sentido toma tais têrmos, e não apenas o têrmo verbal, a voz, como quer Popper. É mister o conteúdo, o significado da voz. A voz é apenas um sinal não suficiente. É um êrro nominalista, e do pior nominalismo, pensar que todo o nosso conhecimento se reduz a palavras (vozes). Os têrmos verbais, expressos por vozes articuladas ou escritas, significam alguma coisa, apontam a um conteúdo eidético-noemático. É êsse conteúdo que é preciso ser claro, delineado. Sem êle não é possível haver progresso em nenhum sector do conhecimento. É preciso, na Ciência, que quando um homem diz *vaca* ou *burro* seja *vaca* e *burro* para o outro.

No entanto, não pensa assim o sr. Popper. Não podemos furtar-nos à citação desta passagem da pág. 596: "Como podemos estabelecer se uma definição proposta, formalmente correcta, é ou não também certa, e especialmente, como podemos decidir entre duas definições em conflito? Claro está que a resposta do nominalista metodológico a uma pergunta dêsse tipo seria trivial. Com efeito, suponhamos que alguém sustente (com o Dicionário) que "um potro é um instrumento de tortura", e que insista em sustentar esta definição contra outra pessoa que se atenha a outra definição (que o potro é um cavalo jovem), que demos anteriormente. Neste caso, o nominalista, se tem a suficiente paciência, dirá que não lhe interessam as disputas acêrca de um ou outro rótulo, pôsto que sua eleição é arbitrária e talvez sugira que, se *existe algum perigo de ambigüidade*, nada será mais fácil que introduzir dois rótulos diferentes, por exemplo "potro 1" e "potro 2". E se houver uma terceira parte, que sustente que "potro é um cavalo negro", então o nominalista teria de propor pacientemente a introducção de um terceiro rótulo "potro 3". Mas se ainda as partes em disputa prosseguissem a querela, quer por insistir uma delas em que só seu potro é legítimo, ou em que seu potro, pelo menos, deve rotular-se "potro 1", então até um nominalista muito paciente terminaria por encolher os ombros. "Para evitar maus entendidos, devemos dizer que o *nominalismo metodológico* não analisa a existência de universais; Hobbes não é, portanto, um nominalista metodológico, mas apenas o que chamo de nominalista ontológico." Esta passagem acha-se na pág. 596,

e juramos que ela está lá, e qualquer um poderá lê-la. É difícil conter o riso ante tudo isso, mas é preciso certa severidade e muito boa vontade para não deixar de lado um livro dêsses.

Por êsse ponto de vista, tôdas as palavras poderiam ser substituídas por potros, 4, 5, 6 até 1.565.789 e alguém poderia falar assim: "potro 37, potro 496, potro 789, potro 789.846", e um nominalista entenderia tudo. Veja-se a que ponto se levou o pobre conhecimento humano. Não reproduzimos o resto da nota porque o tom é o mesmo. Só queremos salientar que a parte em que alega a crítica de Antístenes a Platão, dela trataremos nos comentários à *Metafísica* de Aristóteles, onde a reduzimos às suas verdadeiras proporções, pois as dificuldades daquele podem ser de grande valor para Popper, contudo não têm a importância que se lhe quer dar. Se Antístenes alegava a Platão: "cavalo eu vejo, mas a *cavalaridade* não vejo", deveria êle compreender que o cavalo êle via com os olhos, mas com os olhos não se vê a essência de uma coisa, como com os olhos não verá a *justiça*, o *valor*, a *unidade*, mas apenas coisas que julgamos *justas, ou valiosas ou unas*.

A obra de Popper prossegue nesse tom e procura fundar a sua concepção filosófica nos trabalhos modernos de Carnap, de Wittgenstein e outros, de quem muitas vêzes discorda. Na verdade, o que se pretende em tudo isso é fazer ainda mais confusão, confusão tão conveniente a um período como o que atravessamos hoje no mundo, avassalado pela cesariocracia. É preciso pôr-se a dúvida em tudo, negar as nossas ligações mais profundas com o passado, a fim de permitir que uma humanidade descrente, nihilista, sem fé senão nos factos brutos, possa aceitar fàcilmente as novas algemas que lhe propõem os cesariocratas, submeta-se, afinal, ao ilimitado poder do Estado. Na verdade, Popper, julgando que defende uma sociedade aberta e a liberdade, coopera inocentemente com os inimigos da liberdade.

Talvez não faça isso conscientemente, mas que o faz por ignorância aliada a uma presunçosa auto-suficiência, é o de que não paira dúvida.

Quanto às doutrinas de Wittgenstein e outros oráculos modernos, teremos ocasião, em outros trabalhos, de tratar e mostrar a improcedência de suas doutrinas, a falsidade de suas teses e a inconveniência de suas intenções.

Popper e os outros são èticamente vituperáveis e suspeitos, por que se refutam pelos princípios, pelos meios que empregam e pelos fins para os quais tendem conscientemente ou não, com boa ou com má fé (1).

(1) Escrevemos êste capítulo, como exemplo, do pensamento confuso que se realiza nas fases que marcam o fim do período do empresário utilitário (econômico) e o advento do cesariocrata, do estatólatra. A desordem nas idéias exige, posteriormente, uma **ordem**, e favorece ela, assim, a imposição de normas opressivas (da ideologia única e obrigatória).

O HOMEM E A UTOPIA

Um dos grandes problemas da antropologia filosófica é o de evidenciar quais os caracteres específicos que distinguem genuìnamente o homem de os outros animais. Sobretudo na filosofia moderna, pôs-se em dúvida a clássica definição aristotélica de que o homem é um animal racional, não que se pretendesse negar a animalidade ou a racionalidade humanas, mas, em face dos conhecimentos que a ciência ministrava, duvidou-se que realmente a racionalidade do homem constituísse a diferença específica, admitindo alguns que esta nada mais fôsse que um estágio da evolução animal.

Sem querer penetrar aqui nas discussões que surgem em tôrno dêste problema (1), não podemos, contudo, negar que o homem apresenta características que o distinguem dos outros animais, e entre essas há uma distinção não subtil, mas claramente delineada, que consiste em ser o homem capaz de juízos de valor sôbre as possibilidades, o que de modo algum se dá com os animais.

Guiados por seus instintos, êstes comportam-se ante a vida biológica como subordinados às suas condições normais. Não vemos, nem veremos jamais, entre êles surgir a Técnica, e ante a realidade ambiental, na qual vivem as oposições, as inadequações e os desequilíbrios, procuram vencê-los ou resolvê-los por meios meramente animais, ou pela fuga ou pela adaptação, sem que pròpriamente se perceba nêles actividades intencionalmente tendentes a modificar progressivamente as condições do ambiente circunstancial de sua existência.

Outro é o espetáculo do homem. Em face das incongruências e dos desequilíbrios que surgem no meio real em que vive, êle medita sôbre êles e os compara com outras

(1) É o que fazemos em «Noologia Geral», «Tratado de Esquematologia» e «Filosofia Concreta».

possibilidades julgadas melhores. Dirige, assim, seu pensamento e seu anseio para o que não se dá na situação real em que vive. Processa-se, pois, uma complexa operação psicológica, na qual pode imaginar condições completamente distintas daquelas em que vive. E estas ou são possíveis, por já terem sido vividas, ou são apenas imaginárias. É precisamente quando o homem imagina condições não existentes, e afastadas da realidade actual, que se costuma dizer que essa imaginação é utópica.

O TÊRMO UTOPIA

O têrmo *utopia* foi criado por Thomas Morus num livro que se tornou universalmente famoso: *"De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia"*, no qual descreve uma viagem imaginária a uma ilha, onde reinava uma ordem, na qual se evitavam os males que êle apontava e julgava darem-se na sociedade em que vivia.

De origem grega, a palavra é formada do prefixo *ou*, partícula negativa, e *topos*, lugar. Desta forma, etimològicamente, significa *o que não está em nenhum lugar*.

É comum empregar-se o têrmo *utopia* com a significação do que só existe e só é possível em nossa mente, sem nenhum conteúdo real, sem nenhum fundamento em factôres reais. Por essa razão, toma muitas vêzes um sentido pejorativo, e tem servido para negar-se o valor de muitas afirmações, pois basta mostrar a sua não actualidade para que muitos, considerando-as utópicas, nesse sentido, possam, sofìsticamente, como o mostrou Lalande, esgrimi-lo como argumento contra a validez daquelas.

Muitos consideram como utópico todo estado de espírito que não corresponde à imediata realidade. E dando-se ao têrmo um conteúdo pejorativo, como muitos o tem feito, essa palavra tem servido, indevidamente, para desmerecer tudo quanto o homem tem imaginado, e que não se realizou na plenitude de sua actualidade.

Costumam alguns considerar utópica a intenção de tornar real, num determinado povo, modos de vida que tiveram pleno êxito em outros povos. Tôdas essas acepções do têrmo *utopia* têm servido de motivo para longas discussões e também para se construir uma problemática, sôbre a qual se têm debruçado, desejando resolvê-la, grandes filósofos.

Contudo, pode-se considerar como fundamento do conceito de *utopia* tudo quanto é imaginado, pensado e construído pela mente humana, o que não corresponde a um exemplo real em determinadas circunstâncias históricas. Dêste modo, a utopia coloca-se como algo acima da natureza das coisas, como algo que a ultrapassa. Ora, o de que não resta dúvida é que o ser humano tem sempre se preocupado com o que não é da sua realidade ambiental, da sua existência real, dirigindo seu pensamento para objectos alheios a essa realidade, que ultrapassam a sua existência. Mas tais construcções "ideológicas", e aqui empregamos o têrmo no seu sentido clássico, tornam-se pròpriamente utopias quando elas tendem ou revelam estar possuídas, não só de um afã, mas de um querer modificar a ordem real vigente, para a instauração de outra. É verdade que nem todos os forjadores de utopias activaram-se numa prática destructiva da ordem vigente, nem mesmo tomaram uma atitude hostil.

Em tôdas as épocas e em todos os povos do mundo, houve sempre um conjunto de idéias que ultrapassavam a ordem vigente. Nem tôdas podem ser consideradas utópicas, pois pretendem muitas apenas modificações de ordem não *revolucionária*.

Assim uma crença religiosa pode colocar uma ordem perfeita de vida humana fora da sua actual sociedade, em um outro mundo. Estaríamos aqui dentro apenas do campo das ideologias. Mas, ao querer realizá-la em seu ambiente circunstancial histórico, torná-la de ideal em real, é quando êsse pensamento passa do campo ideológico para o campo utópico. E uma utopia, quando é afirmada como realidade possível, e mais que possível, provável, e, mais que provável, imediatamente executável, e os que a defendem, agem para torná-la *tópica*, tornando-a *topia*, é ela, então, revolucionária.

Estabelecer com segurança os limites da realidade e a possível topicidade das utopias são sem dúvida das mais difíceis emprêsas do espírito humano, que não poucas vêzes errou, ao julgar possìvelmente tópico o que não passa de utópico, e vice-versa, e êste é um dos mais lamentáveis e mais trágicos erros da história humana, que nos relata

o malôgro de tantas idéias e o bom êxito de outras julgadas inaplicáveis.

A realidade ambiental em que vive o homem é uma realidade histórica e, como tal, sujeita à influência dos factôres histórico-sociais. A realidade é aquela que prevalece, é aquela segundo a qual os indivíduos humanos actuam e se comportam. Assim quando Scheler classificava os factôres em ideais e reais, considerava sempre como utópicos os primeiros quando não lhes correspondessem conteúdos reais. Uma idéia é real quando lhe corresponde um conteúdo real. Ora, em todos os tempos, os homens construíram idéias que não correspondiam à realidade vigente, ao que já estava actualizado, mas que *podia ser* realizado por lhe emprestarem a possibilidade de uma actualização dentro das condições humanas. É por essa razão que muitos defensores de ideologias chamadas utópicas repeliam essa classificação, porque as julgavam perfeitamente realizáveis pelo homem, fundando-se nas avaliações que procediam sôbre o mesmo.

Assim, quando se afirmava que o homem podia viver uma vida simples, entregue à natureza, sem estar prêso às normas da vida civilizada, nem sujeito aos preconceitos arraigados, nem por isso tornar-se um bruto e animalizar-se, tais idéias foram consideradas utópicas e até absurdas. No entanto, o conhecimento da vida dos ameríndios, entregues a uma vida simples, selvagem, mas mantendo sentimentos e uma ética elevados, com atitudes de nobreza e de dignidade, que eram iguais às que se relatavam dos heróis homéricos, permitiu, como veremos, que revivescessem muitas idéias consideradas utópicas, que se tornaram, então, para os seus defensores, como perfeitamente tópicas.

A irrealidade de tais idéias era agora desmentida, pois havia sêres humanos que se entregavam a uma vida paradisíaca, com códigos de honra e atitudes nobres. O homem poderia, sem perder a sua dignidade, viver uma vida simples e até mais cristã, pois a cooperação, que é inegàvelmente a manifestação mais activa do "amor ao próximo", era evidente em povos que não haviam recebido a *boa nova*, o evangelho, e que, sem conhecerem Cristo, realizavam actos genuìnamente cristãos.

O ideal cristão era para muitos utópico a uma sociedade como a feudal, fundada na servidão. Como poderia

o amor fraternal estabelecer-se sem as fraterias? Para muitos cristãos, as utopias, que surgiram no Renascimento, correspondiam aos esquemas fundamentais do Cristianismo, e eram possíveis e realizáveis por cristãos, já que se encontravam povos primitivos e alheios ao evangelho, que eram capazes de viver muitos dêstes aspectos.

Com o decorrer dos anos, vê-se que a América foi vista por muitos, não só como a terra onde se praticava a liberdade e a igualdade, mas também onde se poderia pôr em prática teorias que pregavam a liberdade, como se viu através dos exemplos de Cabet, de Owen e muitos outros idealistas, que se dirigiram para as terras da América, no intuito de realizarem tòpicamente o que em suas pátrias era utópico, devido às resistências históricas oferecidas.

Êste aspecto, que julgamos de magna importância, será por nós estudado, depois de têrmos feito um suficiente exame desta matéria.

Um aspecto fundamental da inteligência do ser humano é a capacidade de julgar. Há nela, não o simples comparar de dois factos para dêles extrair suas diferenças ou semelhanças, e daí concluir pela afirmação do que há ou do que não há. Há mais, e o que é muito importante, nessa capacidade: é que o homem é capaz de julgar entre o que vive, o que é da sua experiência, com o que corresponde à perfeição específica.

Pode o homem apreciar o que há, na sua experiência, com a perfeição que podia ter e, assim, avaliar tôdas as coisas pela perfeição específica da qual não tem uma posse actual, mas apenas virtual. Assim verificamos que, em face de si mesmo, em face do mundo que o cerca, em face da sociedade em que vive, pode o homem comparar todos os aspectos reais com a perfeição específica (ideal) da sua espécie, do mundo e da sociedade. Pode, por exemplo, julgar sua fôrça, avaliando-a em face da fôrça perfeita que êle atribuirá a uma divindade, que é possuidora da perfeição.

Pode comparar a sua sabedoria com a suprema sabedoria, pode comparar o mundo com o mundo perfeito sem carências, ao qual atribui a perfeição, como pode comparar seus semelhantes e as relações que mantém com os mesmos com uma sociedade ideal, perfeita.

As utopias nascem fàcilmente dessa tomada de consciência de uma carência, de uma debilidade, de uma frustração. O homem, analisando a si mesmo, conclui que podia ser melhor, como melhor podia ser o seu mundo, e a sociedade em que vive melhor ainda. E então imagina que se tivesse tôdas as perfeições de que carece, seria perfeito, como perfeito seria o seu mundo se não carecesse êle de outras tantas perfeições, que são correspondentes à esquemática que possui, e seus semelhantes e as relações, que mantêm êstes entre si e com êle, seriam perfeitas se não sofressem das deficiências que manifestam.

O podia-ser que não é, mas que devera ser, resulta de todo êsse especular humano, e é, sem dúvida, a *fonte das utopias.*

Não surgem estas espontâneamente e sem causas. Possuem elas um longo processo de preparação, cujas raízes são muito profundas e mostram o que há de mais fundamental no ser humano.

OS FACTÔRES DA UTOPIA

O anseio utópico do homem é inegàvelmente uma propriedade fundada na essência humana, e nêle há a manifestação de algo irredutível à animalidade.

Mas, com tal afirmação não negamos haver raízes nessa animalidade, porque o homem dela não se separa, porque também ela constitui a sua essência.

Uma velha classificação, valiosa sempre, que vem de Aristóteles, e desenvolveu-se durante o período medieval, graças à escolástica, considera os sêres segundo *causas intrínsecas* e *causas extrínsecas.*

Vamos dar preferência ao têrmo *factor,* já incorporado definitivamente no vocabulário filosófico e científico, e chamar as primeiras de *factôres intrínsecos* e as segundas de *factôres extrínsecos.* São factôres intrínsecos os que constituem a intrinsecidade de uma coisa; isto é, o que constitui pròpriamente a sua natureza, e que, no caso do homem, é a sua corporeidade animal indiscutível e a sua constituição psíquica, que se poderia considerar como incluindo a forma aristotélica da racionalidade (a mente), que é o que especìficamente diferencia o homem dos outros animais.

Podemos considerar assim, de modo singelo, sem querer penetrar na problemática filosófica que daqui surge, tomar a natureza humana como constituída, numa unidade de simplicidade, contudo não absoluta, de sua animalidade corpórea e da sua estructura psíquica, incluindo nela tôda a esquemática fundamental, como a estudou Piaget em "La Naissance de l'Intelligence".

Êstes factôres emergem, sobem à tona, surgem da intrinsecidade do ser, e são, por isso, *factôres emergentes.*

Não se pode nem se deve, contudo, considerá-los como absolutamente simples e alheios à acção recíproca, que sôbre êles exercem os factôres que os antecedem, acompanham-nos e os sucedem, como são os *factôres predisponentes,* como o meio ecológico, o ambiente circunstancial, e o histórico-social, tomado em seu sentido lato, pois o homem é um corpo que tem uma mente, um espírito, e vive num ambiente circunstancial geográfico, que o antecede, como provém de outros sêres semelhantes, que o geram.

O homem é, assim, tudo quanto constitui a sua vida biológica, incluindo tudo quanto lhe é afim, a sua vida psicológica, o ambiente cósmico onde surge, e a origem imediata do histórico-social, que o antecede e o cerca.

É corpo e espírito, ecologia e história. E damos aqui ao conceito de história, seu sentido lato, incluindo nêle os ascendentes que lhe transmitem a vida e a sua forma.

Todos os sêres podem, dêste modo, serem visualizados segundo seus *factôres emergentes* e *predisponentes,* inseparáveis e cooperadores, pois sem êles não é concretamente o que é. No caso do homem também. Êste não pode ser explicado apenas por seus factôres emergentes, pois se fôssem apenas essas as causas de seu existir, seria êle a causa de si mesmo, e neste caso existiria antes de existir, o que é absurdo.

Nem se pode considerar apenas como um efeito dos factôres predisponentes, pois neste caso seria desconsiderar o que constitui a sua intrinsecidade, o que é de máxima importância. Mesmo que procurássemos visualizar um ser qualquer, um vaso de barro, sem considerarmos a cooperação contemporânea dos factôres, explicaríamos êsse vaso de barro apenas pela causa eficiente (neste caso o artesão) que o realizou, sem considerar sua consistência material, de barro, que nos explica a limitação da acção do artesão,

pois, por ser de barro, a actividade daquele realiza-se proporcionadamente à natureza dêste, neste caso sua matéria, o barro.

Assim o homem. Querer compreendê-lo, apenas como um producto biológico, como o faz o biologismo, é vê-lo abstractamente, desligado da concreção que o constitui. Como abstracta seria a posição que quisesse explicá-lo apenas como um producto da sua estructura psicológica, como o pretende o psicologismo, ou do ecológico, como o pretende o ecologismo, ou do histórico-social, como o pretendem as formas extremas do historicismo.

O homem é uma concreção em que a presença, a actualidade e a cooperação de todos êsses factôres são imprescindíveis para compreendê-lo, e só assim o poderemos considerar concretamente.

Os factôres predisponentes antecedem-no, mas, ao surgir o ser humano, a actuação dêsses factôres é sempre proporcionada ao poder e natureza dos mesmos, contudo subordinada já à natureza da emergência surgida. É o que nos demonstrou, no campo da Psicologia, a obra de Piaget, e que aceitamos seguindo, deste modo, as normas traçadas por nós em nossos trabalhos, e demonstradas nos mesmos. Não podendo nenhum ente ser producto de si mesmo, pois ofende um princípio ontológico da Filosofia Concreta, os factôres predisponentes antecedem a existência de um ser, e o produzem; mas ao surgir êste, no precípuo momento em que principia a ser, a actuação dos factôres predisponentes é proporcionada aos factôres emergentes, e actuam sôbre êstes segundo a lei que diz que o agente actua proporcionadamente à sua natureza, e o paciente sofre também proporcionadamente à sua.

Desta forma, para compreendermos nìtidamente o tema da utopia, não podemos deixar de examiná-lo do campo da cooperação e da interactuação dêsses factôres, sob pena de considerarmos abstractamente o que é uma realização concreta do homem, no sentido de que é o producto de uma cooperação de causas. E se tomamos o conceito de causa no sentido ontológico, revela ela o nexo de dependência real entre o eficiente e o efeito (*effectum*). Só há pròpriamente causa onde há êsse nexo de dependência real. E o homem, concretamente considerado, é uma resultante com dependência real dos factôres emergentes e predisponentes.

O FACTOR PSICOLÓGICO

É capital para o estudo da utopia o exame da estructura psicológica do ser humano, pelo menos naqueles pontos e aspectos imprescindíveis para a melhor compreensão da gestação do *processo utópico*, de significado sociológico importantíssimo.

Não só o pensar utópico, como o sentir utópico, não só o *logos* da utopia, mas também o seu *pathos* são revelações do homem, do homem como criador, do homem em sua plena *poiesis* criadora.

O homem não é um ser que apenas diz sim à natureza, como se verifica com os outros animais.

Não é um ser que apenas realiza a liberdade de exercício de suas funções animais, mas um ser que escolhe, que compara, que avalia, que julga, um ser que tem, além daquela liberdade, a de escolher, a de julgar.

O ser humano diferencia-se dos animais por essa capacidade valorativa. É êle capaz de uma avaliação por comparação, de uma "tímese parabólica", pois aprecia (*tímese*) comparando (*parábola*). E nessa comparação revela não só que pode colocar par a par, graças à mente, os entes heterogêneos do mundo (com-*par*-ar) para apreciar suas diferenças de valor e de valia, mas também a função eidética de comparar o que está aqui e agora com a perfeição específica à qual pertence. Pode êle, assim, comparar esta árvore com a árvore específica perfeita, podendo, dêsse modo, julgar que o que está aqui e agora *podia ser* melhor, pois a espécie é perfeita em sua visão eidética. Assim, há um verde, que é perfeitamente verde. Não tem o homem a posse actual dessa perfeição do verde, mas pode, das coisas verdes, dizer que são elas *mais ou menos* verdes, comparando-as com a perfeição específica da qual tem ape-

nas uma posse virtual, meramente eidética, com uma representação sem imagem. É nessa capacidade *timética*, nessa valoração, que o homem se ergue acima dos animais, a qual, é, sem dúvida, um dos grandes factôres da sua realização *poiética*, porque é por ter consciência que o que aí está *pode ser* melhor, que êle é impelido a realizar o melhor através da arte, ou algo outro que não o que os seus olhos vêem e suas mãos tocam. Como poderia um ser, que fôsse apenas obediente à natureza, sem possibilidade de a ela opor-se, criar e realizar a arte?

Ademais é preciso considerar, como dissemos acima, a estructura psicológica do homem. Na Psicologia, há quem fale em dupla personalidade, em multiplicidade de personalidades vividas por um mesmo indivíduo. Nos estudos noológicos que realizamos, verificou-se que essa duplicidade ou multiplicidade de personalidades não é constitutivamente verdadeira. Substancialmente, a personalidade do homem é uma só, mas é heterogênea na accidentalidade e nas suas modais. A estructura psicológica do homem é *dramática* (de *drama*, no sentido de acção) e mùltiplicemente integradora, ou tensionalmente unitária ao mesmo tempo. Neste instante em que escrevemos, realizamo-nos dramàticamente como escritor, assumimos (por genuína *assumptio*) a estructura do autor que está em nós, uma heterogeneidade ante a individualidade que temos. Nossas reacções são proporcionais, agora, a tôda uma esquemática de autor. Representamos genuìnamente um novo papel. Eu sou eu mesmo, mas também sou agora, accidental e modalmente, o autor que há em mim. As assimilações psicológicas, agora, são proporcionadas à estructura do autor, que forma uma integração dentro da minha personalidade, sem perder, naturalmente, de vista, as raízes que aquela tem nesta.

A minha personalidade revela-se accidental e modalmente heterogênea, com integrações várias, com suas estructuras esquemáticas diversas, que me mostram outro que eu mesmo, mas apenas aparentemente, não substancialmente.

A duplicidade de personalidade, de que falam os psicólogos, é apenas uma acentuação mais forte, um grau intensivo mais elevado, que os levou, por um vício de análise, ao abstractismo de afirmar uma personalidade desligada totalmente da anterior, o que se pode afirmar ser falso.

O que há, na verdade, é essa capacidade dramática de assumir novos papéis, viver em estructuras esquemáticas noéticas diferentes, representando um papel novo que parece aos olhos estranhos como um novo ser que emergisse do mesmo indivíduo, com uma personalidade estanque. O que revela etiològicamente o grau de insanidade está no grau de diácrise (de separação crítica) de uma estructura para outra, que leva alguns sêres humanos a realizar uma separação de estructuras tão acentuadas, que move a crer na existência de totalidades anímicas diversas ("duas almas num só corpo"), o que não é pròpriamente tal.

Ora, essa capacidade dramática do homem é inegàvelmente uma propiciadora extraordinária de motivos para exercer sua capacidade apreciativa, pois o drama vário, vivido pelo homem, conexiona-se pela memória, e pode êle comparar o que é assim com o que não é; o ser, dêle, quando é escritor, do ser, dêle, quando é homem de negócios. E nessas comparações, pode êle apreciar situações melhores que outras, ou que poderiam ser melhores que outras.

Dêsse modo, pode o homem construir formas de vida social diferentes. Graças à imaginação criadora, alimentada por essa capacidade timética, o ser humano pode examinar-se quando representa dramàticamente êste papel, e quando representa outro papel. Sente-se, assim, em cada momento de sua vida, como intérprete de si mesmo, mas de modo vário, intérprete dêsse e daquele personagem, o que lhe permite avaliações diversas e também de poder projectar um pensamento e um desejo no que *poderia ser*. Essa capacidade de viver intensivamente um *poder ser*, inaugura no homem a sua capacidade utópica. E é essa a razão e o fundamento do que dissemos acima: é na capacidade utópica que o homem se revela em tôda a sua intensidade humana, porque é nela que o homem se afirma plenamente humano, e é ela um testemunho insofismável da profunda diferença específica, que o distingue dos outros animais.

Por isso, onde há o homem, há a utopia. Esta o acompanha sempre. E ademais revela que o homem pode representar tantos papéis, e é êle sempre *pessoa* (*persona*, de *per sonare*, a máscara que vestiam os actores da antiguidade greco-romana), tem êle uma personalidade, que é substancialmente uma, mas accidental e modalmente vária.

E essa personalidade dá um outro valor ao homem, uma outra dignidade. A personalidade é a revelação de uma dignidade, que êle deve èticamente respeitar, porque o homem não é o que são os outros animais. Por ter uma personalidade, o homem não pode ser tratado e considerado como um mero animal, nem pode êsse valor ser desprezado nem desmerecido. E é por ter essa personalidade e essa capacidade judicativa axiológica, que êle é utópico. E a variedade, a heterogeneidade da actuação da sua personalidade facilitam-nos, por sua vez, compreender a heterogeneidade de suas criações utópicas.

Encontramos, assim, um dos fundamentos psicológicos da utopia, factor de máxima importância, porque é um factor emergente, fundamental.

Essa capacidade valorativa permite-lhe sentir e viver os diversos graus de possibilidade e também de comparar os momentos que vive. A insatisfação humana tem uma raiz biológica, mas tem uma estructuração psicológica, fundada na capacidade judicativa axiológica. E o homem, como meramente animal, diz sim à natureza, mas por ser homem, pode dizer não. E nessa capacidade afirmativa e negativa de sua dramaticidade, pode êle aquilatar os momentos que são com os que não são, o que é com o que poderia ser. E a vivência dessas variâncias são *pàthicamente* vividas como satisfação-insatisfação. Essa *tímese* permite-lhe escolher e construir modos de vida vários, e projectar dêsse modo um pensamento utópico, que vai desde a forma primária e incipiente de um mero desejo de ser de outro modo até à construcção de uma ordem de vida que abranja os alicerces da vida social, até a cúpula de tôda estructura cultural.

Sem essa insatisfação e sem essa capacidade timética, sem essa estructura dramática, não haveria o homem. E o testemunho mais expressivo e mais eloqüente de tudo isso está na *utopia*.

São êsses os fundamentos psicológicos elementares da capacidade utópica. Mas êsses fundamentos psicológicos elementares não actuam dentro de sua pureza estructural. Eles sofrem a acção dos factôres predisponentes ecológicos e histórico-sociais, assim como actuam, por sua vez, sôbre êles, e é essa reciprocidade, essa interactuação, que nos explica a heterogeneidade das utopias. Se elas têm uma raiz

única, mostram-se, por sua vez, dramàticamente diversas, porque a sua estructura é agora o resultado da complexa interactuação da heterogeneidade dos factôres. Por isso o homem é heterogêneo, embora seja substancialmente homogêneo. Em sua concreção, o homem revela essa variedade, e esta testemunha também a homogeneidade elementar. A heterogeneidade humana é um testemunho da natureza humana homogênea. E êsse pensamento o alcançamos através de uma dialéctica, que é concretamente fundada na realidade.

Poderíamos, agora, estabelecer, e cremos com suficientes fundamentos, que a *ideologia é, portanto, o conjunto coordenado das idéias que justificam fundamentalmente uma utopia*. Quase sempre há, em apoio de uma utopia, êsse conjunto de idéias justificadoras, e que, por não se fundarem muitas vêzes em factôres reais, terminaram por emprestar aos têrmos *ideologia* e *utopia* um sentido pejorativo.

Dêste modo, pode-se compreender que sempre houve uma atitude utópica, ou por querer conservar as *topias*, ou por desejar substituí-las por outras.

E o que justifica a nossa afirmação apóia-se na própria realidade humana, na qual vamos encontrar o conjunto de factôres que cooperam decisivamente para fazer do homem um ser que se move, através de seus pensamentos, e através de suas atitudes em face do histórico-social, dentro, sempre, do âmbito utópico, de maior ou menor intensidade.

E para compreendermos com nitidez a influência e o alcance que tiveram os relatos, as descrições e, em suma, o conjunto dos conhecimentos sôbre os povos ameríndios, não só na formação de ideologias na Europa como, e, sobretudo, na intensificação da sua fôrça de convicção e de propaganda, impõe-se fazer a análise sucinta, que procederemos, que é fundamental para a justificação de nossa tese.

Pode-se partir da aceitação da prévia animalidade do homem, como o afirmam os materialistas em geral, positivistas, empiristas, etc., para os quais a inteligência é o resultado de uma evolução do homem.

Mas essa inteligência distingue-se da que se possa afirmar possuírem os animais. E se aceitarmos outra posição,

como a de que a inteligência tem uma origem imaterial, espiritual, seja como fôr, com excepção apenas de filósofos menores, todos aceitam haver uma interactuação da animalidade e da racionalidade humana, tomado aqui o têrmo na acepção clássica dos escolásticos. Reduzir o homem à mera animalidade, esquecendo a irreductibilidade actual da racionalidade, é uma tese que só surge em filósofos menores. Na verdade, se se admite a interactuação entre ambos, o que não se pode negar é que o homem, enquanto animal, não atinge nem sequer a plenitude genérica, pois como animal é deficiente e insatisfeito. A insatisfação biológica tem suas ressonâncias na Psicologia, porque êle toma consciência da sua deficiência e, por isso, sofre. Pode o homem comparar seu estado actual com as possibilidades intensistamente mais elevadas que poderia ter. Ademais, a acentuada heterogeneidade entre os homens revela-lhe fàcilmente que não é tudo quanto pode ser, biológica e fisiològicamente considerado. É natural que esteja nessa insatisfação a base de um *pathos*, que leva o homem a imaginar modos mais amplos de vida, e que seus anelos actuem, de modo tal, que o façam desejar ser o que não é, mas que poderia ser.

OS FACTÔRES UNIVERSAIS E OS PARTICULARES

Havia muita razão na frase de Lamartine: "Les utopies ne sont souvent que des vérités prématurées", pois a história nos mostra que muitas concepções utópicas conseguem, embora em certos e determinados limites, tornarem-se realidade. São muitas delas a realidade de amanhã. O vôo humano era uma utopia de Ícaro, e animou utòpicamente muitos dos anseios da Renascença. Mas tornou-se a *topia* de nossos dias.

Também muitas vêzes o desejo de conservar a *topia*, o estado reinante das coisas, quando as condições históricas estão a exigir modificações, constituem uma verdadeira atitude utópica. Revela-se, assim, que quando o conjunto dos factôres ideais, na linguagem de Scheler, o conjunto da esquemática histórico-social, apresenta uma ameaça de ruptura em sua unidade, está ela a exigir modificações imediatas. Consiste essa situação na presença já activa das disposições prévias de que falavam os escolásticos (*dispositiones praevias*) da corrupção, ou, na linguagem moderna: os germes de uma nova ordem impõem-se já em pleno exercício. Não são mais possibilidades, mas realidades virtuais, que actuam de modo a corromper muitas das estructuras esquemáticas da ordem vigente.

Assim se pode falar numa utopia *involucionária*, como a de Platão na "República", onde pròpriamente não pretende levar a sociedade à realização de novas formas sociais, mas apenas fazê-la recuar às formas primitivas da idade de ouro, que, pelo acêrto e eficacidade de sua actuação, deverão ser preferidas. Ou, então, há utopias *revolucionárias*, que pretendem estabelecer novas formas da realidade social, como os socialistas revolucionários, ou ainda utopias

evolutivas ou progressivas, que pretendem conservar o que há de fundamental no homem e o que já adquiriu a chancela do tempo e foi justificado pelos bons frutos realizados, mas adquirindo novas formas accidentais, que permitam uma melhor adaptação da ordem social, em seus aspectos específicos. às novas condições que a técnica e o histórico-social exigem.

Estas últimas utopias incluem-se perfeitamente na frase de Lamartine.

É impossível desmerecer êsse factor de ordem biológica, que se estructura com o psicológico para nos mostrar o factor emergente do tópico no homem. Insatisfeito com a *topia* de sua existência, deseja outra que não é (*ou*) aquela *topia*.

Mas a *utopia*, como já vimos, tem um conteúdo justificativo ideológico. O homem não se satisfaz apenas em sentir as diferenças, mas em meditar sôbre elas, em justificar o seu anseio, encontrar nesse anseio razões e suficientes argumentos afectivos ou racionais, que dêem maior consistência ao seu anelo.

Em face da ecologia, da ambiência circunstancial em que vive, o homem encontra obstáculos, que desejaria vencer, dificuldades que desejaria resolver. Não odeia o homem a terra que lhe é rude e pouco generosa. Não há pròpriamente ressentimentos que o levem a odiá-la. A profunda amargura do homem não nasce de seu contacto com a terra, mas das suas relações com seus semelhantes.

Saint-Exupéry nos mostra êsse aspecto naqueles árabes do deserto, que não odeiam nunca a sua árida amplidão, e quando, em território de França, viram-se sùbitamente ante uma cachoeira, ficaram mudos, esperando que, de um momento para outro, cessasse de correr, e ao saber que assim corria, não há dias, mas há anos, há séculos, há milênios mesmo, nem por isso odiaram a sua terra. Apenas admiraram a prodigalidade excessiva daquele deus dos franceses, que malgastava água suficiente para aliviar tôda a sêde dos homens do deserto. Assim também o homem nordestino dos ásperos e áridos desertos do nordeste brasileiro, sem água e sem alimento, emigra de sua terra em busca das regiões onde encontre o que necessita para sobreviver, mas leva sempre em seu coração o amor à terra.

Parece-nos, assim, que o factor ecológico não tenha qualquer papel na formação das utopias, o que não é verdade. O ambiente circunstancial geográfico desafia muitas vêzes o homem, e êste aceita êsse desafio. E deseja torná-lo mais útil para si. Talvez seja o factor ecológico o de menor intensidade na formação das utopias, mas seria um êrro desprezá-lo, pois sem dúvida contribui para a formação do anseio utópico.

Verificamos, assim, nesses factôres emergentes, a base para o "mito universal da idade de ouro", que encontramos, não só entre os europeus, mas em todos os povos do mundo. E, nos factôres predisponentes, como no ecológico e no histórico-social, que incluem tôdas as formas de organização social, nas *topias* sociais, é que cresce o ressentimento e a angústia humanas, porque aí, quando o desenvolvimento social e econômico, em seu processo evolutivo, como se observa nas sociedades civilizadas, alcança a um grau incongruente com a realidade, o ensaio utópico é acelerado e desenvolvido a uma intensidade maior. É quando surgem então as ideologias, que procuram justificar o desejo de modificação, ou de retôrno às formas mais simples ou a novas formas ainda não experimentadas, mas julgadas melhores e mais congruentes com o bem estar humano ou com o bem estar das classes prejudicadas com a ordem vigente.

O MITO DA IDADE DE OURO E DO PARAÍSO TERRESTRE

Dêste modo pode-se concluir, ante o desenvolvimento humano, ante o processo histórico social de sua existência, que o estado utópico está sempre presente na sociedade, ou em quase todos os estamentos sociais ou apenas em alguns sectores.

Nas utopias revolucionárias, é evidente que o anseio de uma reforma total da sociedade, que a modifique, não é geral, mas apenas de um grupo activo ou não, que deseja a substituição da ordem vigente, da *topia* por outra ainda não existente (*utopia*), julgada superior à primeira e mais apta a dar ao ser humano melhores condições.

Nas utopias conservadoras, é também um grupo social que deseja conservar a *topia*, quando a sua preservação integral não é mais congruente com o desenvolvimento histórico, e terá, fatalmente, de ser substituída, constituindo-se o carácter utópico, o teimar em preservar e perseverar numa forma social já em decomposição, mantida, quase sempre, pela fôrça coactiva. Esta, como temos mostrado em nossos livros, é a forma de coerência das tensões, das estructuras das unidades, que, por ser heterônoma, não correspondendo, portanto, à natureza da coisa, pois não é algo que surge da sua essência, é, socialmente, sempre odiosa e contrária à dignidade humana. O conservadorismo não é uma manifestação rara das utopias, pois em todos os estágios sociais há sempre um grupo, ou classe, ou estamento, que luta pela conservação integral das formas vigentes, e reage com intensidade a tôda e qualquer tentativa de modificação, como se pode observar no estudo dos factos sociais-políticos da Idade Média e do início do Renascimento.

Ora, o conservadorismo é, inegàvelmente, uma característica das formas primárias de cultura, sobretudo entre os povos pré-alfabetizados. Mas o conservadorismo, aqui, apresenta caracteres especiais, e que não são pròpriamente utópicos. Não está a sociedade vivendo já virtualmente as disposições prévias que criam a corrupção de uma forma ou de uma ordem?

Nessas sociedades, buscam-se conservar os métodos ou meios adquiridos, que possam trazer os maiores benefícios à colectividade. Não há um conservadorismo *à outrance*, mas apenas o desejo de conservar as formas e os métodos que deram os melhores resultados, e que se revelam mais congruentes com o bem estar social.

As utopias involucionárias, e as evolucionárias ou progressistas apresentam também caracteres diferenciais importantes, pois as primeiras pretendem retornar a estágios anteriores, e retomar a técnica e o modo de vida já ultrapassados, em face da inconveniência das novas experiências julgadas incongruentes e perniciosas. Surgem essas utopias quando pretendemos voltar aos hábitos e às técnicas anteriores, por serem julgados melhores que os novos.

As utopias evolucionárias e progressistas são as mais bem fundadas, pois baseiam-se em uma realidade do homem, que é a sua capacidade progressiva. Apresentam essas utopias muitas variâncias e o carácter utópico deve ser considerado quase sempre em sentido positivo, embora ante seus adversários, como os conservadores (que querem estacionar o desenvolvimento técnico), ou os revolucionários, que desejam apressar os factos, sejam acusados de utopistas em sentido pejorativo.

No Renascimento, e sobretudo na Idade Média, como já verificamos, as utopias em sua maioria não eram pròpriamente revolucionárias, e consideravam-se perfeitamente cristãs. Eram, sim, a aplicação real e positiva do Cristianismo defraudado por cristãos, que não haviam realizado a palavra evangelizadora, nem a forma fraternal de vida social que Cristo pregara. Por outro lado, propunham normas de organização social, política e administrativa, que eram involucionárias em muitos aspectos, pois era desejado um retôrno a experiências anteriores, que já haviam comprovado a sua validez e eficiência para a ordem social. Não

se deve dar ao têrmo involucionário nenhum conteúdo pejorativo, porque o fundamento de tôdas as utopias involucionárias baseiam-se em que há formas de vida social, que são mais adequadas e congruentes com a natureza humana, e que não devem ser abandonadas sob pena de trazerem, não benefícios, mas prejuízos para os homens. Assim, quando Platão, em seus livros "A República" e no "Das Leis", fundamenta a base político-administrativa da sociedade na inteligência, na prudência, no saber, refere-se êle a uma experiência que é fundamental da vida humana, mas passível de progresso.

Ora, é evidente que os mais aptos devem dirigir os misteres nos quais são mais experimentados. Nenhuma ordem social pode ser perfeita ou alcançar um grau maior de perfeição se não obedecer essa lei (e neste caso um verdadeiro *"logos platônico"*), que a inteligência humana captou da própria experiência. Portanto, devem dirigir a sociedade os mais aptos em suas funções. A democracia grega, pela eleição directa, não assegurava essa escolha, pois a demagogia tem recursos suficientes para evitar que os mais capazes sejam escolhidos, sendo justamente os menos competentes os que mais despertam a confiança das massas. Conseqüentemente, Platão não era um crente na democracia, e nela via defeitos que pretendia evitar com a sua "República".

Sem nos prolongarmos no exame da obra platônica, senão no grau em que interessa à fundamentação de nossa tese, temos em sua obra um nítido exemplo da utopia involucionária, porque ante a topia grega de então, naquela luta sem quartel entre aristocratas e democratas, era absolutamente impossível que a fórmula platônica fôsse aceita, porque as paixões incendidas evitariam qualquer exame mais cuidadoso do tema. E o mesmo se dá em nossa época. Todo o progresso humano é devido à inteligência. Mas esta tem servido mais aos interêsses de grupos que aos interêsses gerais. O ideal de uma sociedade em que a inteligência, liberta dos interêsses de grupos, se tornasse a directora dos destinos sociais, visando ao bem comum, embora seja inegàvelmente uma fórmula que supera as actuais, e que melhor corresponderia aos interêsses humanos, é contudo utópica.

Realmente, enquanto a inteligência, e queremos aqui nos referir a tôda gama do saber humano, representada por

seus mais elevados *specimens*, não fôr utilizada sàbiamente para o bem comum, é inevitável, que a improvização, a incompetência, a auto-suficiência e a debilidade mental dominem os destinos dos povos. Mas, por outro lado, não corresponde à realidade dos factôres reais a implantação de uma forma social dessa espécie, e eis por que muitas ideologias modernas, que advogam uma ordem nova, fundada na inteligência, posta a serviço do bem colectivo, é utópica. Mas nem por isso inválida, porque o carácter utópico não invalida uma atitude ideológica, quanto à acepção dêsse têrmo, muitas são as *suppositiones* (sentido) que podem ter. Contudo, a acepção pejorativa não implica invalidez, e seria um sofisma mesquinho dizer-se que tal forma social, por não corresponder às condições tópicas da actualidade, é utópica, e por ser utópica é absurda. Se há utopias absurdas, a absurdidade não é da essência da utopia, como já vimos. O que é da essência da utopia é a sua não presença e perdurabilidade actual adequada à realidade vigente, sem que por isso se lhe negue a possibilidade de um dia alcançar o pleno exercício de sua existência, como muito bem o disse Lamartine em sua famosa frase.

A conservação de uma *topia* inadequada e incongruente com a realidade, que seja realizada pela coação, como se vê em certos regimens totalitários, é vigente no seu pleno exercício. O utópico está na ilusão de poder conservar indefinidamente o que não corresponde à topicidade das condições histórico-sociais. Já aqui o conceito de utopia toma uma acepção diferente, e não se refere à ordem social, mas sim ao seu valor real.

Se voltarmos à tese platônica, verificamos que as notícias sôbre os índios brasileiros revelavam uma ordem social que em muito correspondia ao ideal platônico. Os prudentes (e voltamos aqui ao sentido clássico e genuìnamente válido do têrmo na Filosofia, que se refere à virtude cardial da prudência, a virtude fundamental, adquirível, um hábito portanto, que consiste na aptidão de escolher os melhores meios para alcançar os fins desejados, ou a capacidade de encontrar o caminho do conhecimento final, de modo mais adequado) os prudentes, repetimos, eram os escolhidos. Uma tribo indígena, em estado bem primitivo como se encontra muitas em grande número, espalhadas pelo interior do Brasil, organizava e organiza-se como entidade productora

e guerreira. A divisão do trabalho correspondia às necessidades econômicas, mas adequadas às condições ecológicas. Os mais prudentes dirigiam, como ainda hoje, em cada sector: guerra, caça e pesca, orientação do trabalho, cerimônias religiosas, função judicativa, etc., e esta escolha era feita sempre obediente a um único critério: aquêle que demonstrasse maior capacidade.

Ora, não era isso que se via na civilização européia. Não eram os mais aptos nem os mais competentes que dirigiam os cargos mais importantes. Homens medíocres, garantidos por direitos hereditários, ocupavam cargos em que se exigiam uma grande prudência. As utopias renascentistas caracterizam-se também pelo sentido platônico: a exigência do mais apto para um cargo social, importante, o que hodiernamente surge na expressão *yankee* "the right man in the right place", o capaz no lugar em que é necessária maior capacidade. Ora, o que se via, era quase sempre os menos aptos ocuparem os mais importantes cargos. Tôdas essas utopias pugnavam em propor a solução platônica, a qual, por sua vez, não é o producto de uma elocubração humana, mas uma lição da experiência primitiva dos povos, vivida na "idade de ouro", que não se repetia na realidade histórico-social da Europa medieval nem renascentista, mas que os índios primitivos da América viviam em sua plenitude! Com isto evidenciado, não se podia dizer que fôsse impossível (o utópico no sentido da realidade não existente é impossível de existir), mas do que tinha topicidade intrínseca, tinha a aptidão tópica, pois se era possível de ser vivida por sêres humanos aos quais não havia chegado o evangelho cristão, muito mais o seria por cristãos.

Temos, aqui, de modo evidente, mais um factor de contribuição para o fortalecimento das convicções utópicas e ideológicas, que se deve ao conhecimento da existência dos povos ameríndios, sobretudo dos índios da América do Sul.

Em favor da nossa tese da emergência do anseio utópico, que se sedimenta na "criação do mito da idade de ouro", que em sua essência é universal, mas que é singularmente diferente pelos aspectos accidentais, que são devidos aos factôres predisponentes, extrínsecos à essência, mas aderidos à existência da utopia, desejamos ràpidamente passar pelas principais manifestações dessa utopia, através dos diversos ciclos culturais.

Como o salienta *Stevenson*, citado por Barnes e Becker em sua "História do Pensamento Social" I, pág. 9, muito antes que os homens se dedicassem à especulação filosófica dos temas sociais, três perguntas exigiam-lhes uma resposta: "Que é uma vida social boa? Por que é boa essa vida? Como se pode protegê-la ou consegui-la?"

As respostas a tais perguntas terminaram por estructurar-se nas diversas doutrinas sociais (ideologias), e nas utopias que sempre animaram os desejos humanos.

Por ser inteligente, o homem elabora sempre um pensamento social. E nas formas primitivas de sociedade, se êste não aparece com os caracteres das estructuras ideológicas dos povos civilizados, contêm, contudo, todos os subsídios necessários para uma verdadeira cosmovisão, para uma visão geral do estado sócio-político. Encontramos nos mitos dos povos ameríndios êsse pensamento através de uma forma folclórica. Quase sempre o mito da gênese da tribo encerra tôdas as normas fundamentais da ordem social vigente, e a sua justificação é feita de modo mítico e místico, profundamente afectivo. Só num estágio de maior desenvolvimento do homem é que tais mitos são intelectualizados através das ideologias.

Se examinamos os povos chineses, até onde vai o nosso conhecimento, surge-nos como um povo de agricultores, tendo, portanto, como forma social mais fundamental a aldeia, lugar sagrado comunal (*chen*). Todo o culto chinês, històricamente mais primitivo para nós, liga-se aos ritos ctônicos. Possuindo as estações nìtidamente distintas, a primavera passou para êsse povo a merecer as cerimônias mais expressivas e tôda a simbólica está sempre ligada às coisas terrestres, como vemos até na simbólica do *yin*, princípio feminino, que analògicamente corresponde à *potência aristótelica*, e o *yang*, princípio masculino que também analògicamente corresponde ao *acto* de Aristóteles. É da concórdia entre *yin* e *yang*, que surge *h'u*, a "harmonia dos opostos", o que é benéfico ao homem. Ao transformar-se a China, no milênio que antecede a era cristã, num país feudal e de um feudalismo hereditário, propagou-se a doutrina da "grande felicidade", da "idade de ouro chinesa", daquele período em que o país era regido por "homens superiores", "sábios" (*tsê*).

Confúcio era um conservador involucionista no sentido platônico, pois pregava, para a garantia da "grande felicidade" a conservação dos velhos costumes, numa época em que as inovações ameaçavam subverter a velha ordem. Fundando-se na família, na piedade filial (o que é uma norma própria de povos agricultores), opunha-se, assim, ao influxo que os remanescentes de Átila, os *hiun-hu*, descendentes dos hunos (essencialmente cavaleiros) exerciam sôbre a ordem social chinesa, que era fundamentalmente agrária.

É como oposição a essa influência que se pode compreender o anarquismo místico de Lau-Tseu, contemporâneo de Confúcio (Kong-fu-tsê) "o velho sábio". Viveu na mesma época de Confúcio, pois foram contemporâneos, e assistiu aos grandes movimentos revolucionários sociais que conseguiram destruir a ordem vigente feudal na China. Lutava contra as guerras fratricidas e pregava uma vida simples, primitiva para o povo, a única capaz de assegurar permanentemente o bem que o homem desejava obter em sua existência.

Não só nos discípulos laoístas, como nos confucionistas, em Mo Tsê, em Meng Tsê (Mencius), há sempre a aceitação de que a natureza humana revela uma bondade inata e, portanto, é capaz de viver as formas mais simples e mais perfeitas, na proporção em que fuja ao artificialismo da civilização, como se vê sobretudo no laoísmo.

Com Hsun-Tsê há uma reviravolta no pensamento. A natureza do homem é inatamente má. O rousseaunismo dos primeiros é agora substituído pelo hobbinismo dos segundos. Mas, no entanto, não há dúvida que foi sempre viva entre os chineses o "mito da idade de ouro", "a era da grande felicidade".

Não é difícil, embora não muito evidente, devido à influência brahmânica, encontrar na Índia o "mito da idade de ouro", pois no *Mahabharata* há, também a indicação de uma idade em que os homens agiam "com rectidão (*dharma*) e com o sentido da justiça inatos" (canto LIX, 14), mas caíram no pecado: "Então a loucura ou a estupidez se apoderou de suas mentes. Eclipsada dêste modo sua inteligência, perdeu-se o sentido da justiça. Depois a ambição e a tentação os subjugou. Surgiu, assim, o desejo de pos-

suir coisas não possuídas até então. E foi isto que os levou a ser dominados por uma paixão, sob a qual começaram a ignorar a distinção entre o que se deve fazer e o que não se deve fazer. Como conseqüência, apareceram a licença sexual, a libertinagem no falar e no comer, e a indiferença moral. Quando se produziu essa revolução entre os homens, Brahma desapareceu e com êle a lei".

* * *

Nos povos onde não encontramos o "mito da idade de ouro", encontramos o do "paraíso perdido", o qual pode ser tomado simbòlicamente como indicando uma idade em que o homem, simbolizado pelo primeiro casal, conhecia uma vida natural e espontâneamente perfeita, sem os rigores de outras normas que não aquelas indicadas pela natureza, pois são eternas e perfeitas, enquanto as indicadas pelos homens estão sujeitas ao êrro judicativo e podem não se adequar perfeitamente ao bem do próprio homem.

É o que notamos na mitologia de todos os povos.

AS TEORIAS SÔBRE O ESTADO DE NATUREZA

Através dos tempos, sobretudo na antiguidade grega e na cultura ocidental, a questão sôbre o estado do homem antes do período civilizado foi sempre um dos temas mais debatidos, não só na Filosofia como na Teologia, na Ética, e em tôdas as disciplinas que a esta estão subordinadas, como o Direito, a História, a Sociologia, etc.

Restava aos homens dêsse período apenas a busca especulativa, pois o continente europeu e o que já era conhecido na Ásia revelavam homens num estágio de civilização possuidores de uma escalaridade complexa, mas já fora do primitivismo. Depois das especulações realizadas pelos jônicos, vamos encontrar entre os romanos estudos acurados, que realizaram homens da estirpe de Strabão, César e Tácito, que continuavam os estudos que, entre os gregos, Heródoto havia desenvolvido com tanta acuidade.

Foram feitos vários esforços durante êste período para estudar os povos que cercavam a civilização criada pelo Império romano, e que apresentavam ainda graus bem acentuados de primitivismo.

Mas só depois da descoberta dos povos ameríndios, após o período das grandes descobertas realizadas pelos portuguêses e espanhóis, seguido pelas dos franceses e italianos, que um conhecimento mais exacto sôbre tais povos e sôbre as novas possibilidades tornaram êstes estudos mais seguros e trouxeram um maior contingente de auxílio às idéias até então expostas. As discussões permaneciam, entretanto, no terreno dogmático e no polêmico. Os relatos que se faziam dos primitivos americanos ofereciam fundamentos para justificar esta ou aquela posição.

Os factos vinham trazer novos subsídios para os estudos antropológicos e também a convicção de que houve uma

passagem evolutiva de um estágio para outro, o que punha em xeque muitos dos dogmas até então aceitos.

Não podemos deixar de seguir o roteiro de *Arthur O. Lovejoy*, exposto em seu livro *"Documentary Antiquities"*, sobretudo no primeiro volume *"Primitivism and Related Ideas in Antiquity"* (London, *et.* Johns Hopkins, 1935), na qual examina as principais concepções antigas sôbre o primitivismo humano. Em primeiro lugar, distingue êle o primitivismo *cronológico* do primitivismo *cultural*. Essa divisão facilita, por sua vez, a compreensão de duas posições antropológicas. Dos que aceitam um primitivismo cronológico, afirmam uns que teria o homem, nos períodos recuados, conhecido maior soma de bem estar do que ao atingir, depois, as formas mais complexas da vida social e técnica. Para outros, é o contrário. Neste período, os homens revelam "o descontentamento do civilizado contra a civilização ou contra alguns de seus aspectos mais conspícuos e característicos". Conseqüentemente, é desejável uma vida mais simples do que a complexidade do estágio civilizado, daí tôdas as doutrinas de um retôrno da natureza fundarem-se nessa afirmativa.

Por essa concepção, os primitivos levam uma vida mais feliz, mais tranqüila, mais virtuosa, e por isso mesmo mais desejável que a dos civilizados por nós conhecidos.

Os primeiros relatos sôbre os indígenas americanos e, sobretudo, brasileiros, mostravam que a maioria era hospitaleira, vivia uma vida social tranqüila, apresentando uma ordem ético-social perfeita.

Para essa concepção, o ter o homem alcançado um nível civilizado mais elevado, é mais uma decadência do homem do que pròpriamente um progresso e, antropològicamente, o homem moderno é um decadente, como o vemos expresso na concepção de Dacqué, que chega a dar essa decadência a tôda animalidade, pensamento que encontramos esparso, por sua vez, na obra de Nietzsche, de Scheler e de inúmeros outros pensadores alemães, os quais podemos englobar como defensores de uma doutrina decadentista sôbre o homem, doutrina terrível, que tem encontrado muitos adeptos.

Daí quanto à posição do primitivismo cultural, que em muitos aspectos se identifica ao primitivismo cronológico,

Lovejoy distinguiu duas maneiras de considerá-lo. Há um primitivismo duro, penoso (*hard*). O primeiro é o primitivismo arcáico, cuja influência encontramo-lo não só na literatura dos séculos XVI e XVII, bem como em certas práticas sociais que revivem até os nossos dias.

O civilizado *primitiviza-se*, vive formas primitivas, sem, contudo, perder a completa esquemática já adquirida. E essas práticas surgem da aceitação de que já houve êsse período arcáico, idílico, que poderia ainda revivê-lo. Nesse período, a vida selvagem é liberta de coacções, assim como de penosos trabalhos. Os factos conhecidos sôbre certos povos litorâneos do Brasil, e, posteriormente, da Oceania, traziam valiosos fundamentos para essa posição, que gestou tantas utopias.

Para a outra posição do primitivismo cultural (duro), a vida primitiva é pobre de bem-estar e cheia de penosos trabalhos e de privações imensas.

Não há, contudo, na exposição das idéias dos antropólogos, através dos tempos, uma acepção segura sôbre os têrmos "natureza" e "natural". Lovejoy chegou a compendiar cêrca de sessenta e seis sentidos diferentes dados a tais têrmos, o que torna impossível aproveitar as duas contribuições analíticas para a nossa exposição.

Considerando o que há de positivo em suas contribuições, podemos reproduzir sete significados distintos, que são de magna importância para nossas análises posteriores.

1) O Estado temporal de natureza. — A situação original primitiva das coisas e dos homens.

2) O estado tecnológico de natureza. — Um estado em que o homem está livre da "arte", no qual são apenas conhecidas as artes práticas, mais simples e rudimentares.

3) O estado econômico de natureza. — A sociedade humana sem propriedade privada, quer dizer, o comunismo econômico.

4) O estado marital de natureza. — Comunidade de mulheres e filhos.

5) O estado dietético de natureza. — Vegetarianismo, estado em que o homem vivia em paz com os animais.

6) O estado jurídico de natureza. — Caracterizado pela ausência de tôda espécie de govêrno, salvo o "natural", o da família, e o do clã, ou seja a anarquia em seu sentido sociológico e não vulgar.

7) O estado ético de natureza. — Contrôle dos impulsos humanos "sem esfôrço moral deliberado e consciente, sem a coacção de normas nem o sentimento do pecado."

Vê-se perfeitamente que tais estados podem coexistir. Nota-se, por exemplo, que, nas utopias antigas, o estado primitivo tecnológico e o econômico são predominantes e caracterizariam a vida primitiva.

Observa-se, ademais, que nas ideologias socialistas há um desejo de revolucionar a ordem social vigente, mas com a aplicação dêsses estados naturais, contudo realizáveis sem necessidade de retornos ao primitivismo tecnológico. Poder-se-ia, sem grande dificuldade, aproveitando a lição de Lovejoy, analisar as diversas utopias segundo essa classificação. Tais doutrinas não desejam um retôrno ao primitivismo, um simples retôrno, mas sim o abandono de certos preconceitos sociais civilizados, que permitissem ao homem tecnizado de nossa época viver sob a heterogeneidade das conquistas do progresso, um estágio que, em muitos aspectos, repetiria o primitivo.

Quase tôdas as utopias do Renascimento e muitas dos últimos séculos caracterizam-se pela aceitação de que há uma flagrante simplicidade na solução dos problemas humanos, pois um certo retôrno ao primitivismo garantiria maior soma de bem estar e de felicidade para o homem, o que é, sem dúvida, um dos mais repetidos e insistentes preconceitos que surgem nessas ideologias.

No mito de Osíris, e assim como nos mitos orientais sôbre a origem da humanidade, encontramos muitos aspectos paralelos à concepção hebréia do estado de natureza do homem adâmico.

Tanto os israelitas como os babilônios aceitavam que havia existido heróis antediluvianos, que haviam atingido uma longa vida, a qual teria durado séculos.

Após o dilúvio, êstes homens teriam desaparecido e se teria perdido a vida longa. O homem conhecera, assim,

uma vida paradisíaca, que perdera depois da queda, como conseqüência de uma desobediência às normas ditadas pela divindade. Entre os gregos, também encontramos um mito semelhante ao dos hebreus.

A maioria dos historiadores gregos afirmam a existência de um estágio de primitivismo cronológico. Admitiam êles que o homem havia caído no estado actual, depois de ter vivido uma *idade de ouro*.

Se examinarmos a ética cínica, vemo-la também dominada pela concepção do primitivismo, podendo ser considerada como uma explosão na luta contra a civilização, e têm razão os anarquistas modernos e muitos socialistas em considerar os cínicos como seus precursores. Para êles, só são "naturais" os desejos instintivos e básicos, motivados pelas necessidades fisiológicas. Também vamos encontrar a influência dessa concepção primitivista nos estóicos gregos, em alguns romanos, que se fundavam na "sociabilidade natural" do homem. Opunham-se a essas opiniões os epicureus, em cujas idéias vamos encontrar muitas que serão precursoras das de Hobbes. Primitivamente, a vida humana foi muito dura e o homem cruel. A sociabilidade nasce de uma necessidade utilitária, e é utilitária a razão do apoio mútuo.

Platão também era um primitivista nesse sentido amplo, mas seu retôrno ao "estado de natureza" é apenas parcial e limitado às classes sociais mais elevadas. Por outro lado, era anti-primitivista, pois considerava o estágio primitivo falho de reflexão e de saber, sendo os níveis mais altos do homem aquêles adquiridos através da experiência, da observação e da especulação. O emprêgo da razão é para êle natural e rejeita um retôrno à afectividade primitiva. Ademais, combatia o igualitarismo, por serem os homens naturalmente desiguais, embora especìficamente iguais, daí a necessidade de uma hierarquia social e de uma ordem constitutiva, que realizasse o contrôle social.

Aristóteles era anti-primitivista. Para êste, a sociedade passa por uma evolução típica, através da qual realiza suas potencialidades latentes. Combate o bárbaro como inferior, nega o primitivismo tecnológico, pois as artes primitivas não podiam trazer o bem estar ao homem, e combate

Platão quanto ao primitivismo marital, e por outro lado o acompanha na glorificação da razão e do intelecto humanos.

Entre os romanos, Lucrécio, seguindo a linha epicuréia, afirmou ser rude a vida primitiva. Com Sêneca, cujo papel é importante no estudo das utopias, a teoria primitiva da idade de ouro teve o seu maior expositor.

Tácito, ao estudar as tribos germânicas, salientava que a vida "natural" que êles levavam, era mais virtuosa que a romana, e os jurisconsultos romanos, ao distinguir um *jus naturalis* e um *jus gentium*, revelavam a aceitação de um estado natural à semelhança do que fôra descrito por Sêneca.

No período da Idade Média, o "mito da idade de ouro", descrito por Sêneca, teve grande influência sôbre tôda a patrística. A "idade de ouro" de Sêneca era o período anterior à queda do homem. Entre os medievais, encontramos Santo Isidoro que não nega a idade de ouro, tendo os seus estudos influído sôbre as concepções posteriores.

Resta-nos agora penetrar no estudo das utopias do Renascimento, de grande influência na formação das ideologias dos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX, o que será tema dos próximos capítulos.

AS UTOPIAS NA IDADE MÉDIA E NA RENASCENÇA

Seria uma afirmativa falha de espírito científico e concreto, se quiséssemos afirmar que o conhecimento das formas sociais vividas pelos povos ameríndios, transmitidos através de uma mesma bibliografia na Europa tivessem sido o factor decisivo na formação das ideologias revolucionárias e evolucionárias dos séculos XVII, XVIII e XIX. Bastaria que passássemos os olhos pelas idéias que agitaram a Idade Média, para que tal afirmativa caísse por terra. Quem pode negar a influência e a importância das idéias de Platão na elaboração das "utopias", bem como os trabalhos de Aristóteles, as contribuições romanas sôbre a "idade de ouro", e, anteriormente, as sugestões dos cínicos gregos, dos epicureus, as profundas análises dos estóicos, como os escritos, que ainda nos restam de Zeno de Citium, ao combater o naturalismo dos cínicos nos seus excessos e, posteriormente, em Crisipo, nos momentos crepusculares da Stoa, ao propor a formação de um estado mundial, que era uma negação do estado-cidade, (estado-polis) dos gregos? Passamos depois por Políbio, por Cipião, cujas idéias foram tão claras à concepção romana das elites, por Cícero, através de seu famoso "Sonho de Cipião", que é uma obra genuìnamente utópica, corroborada por seus estudos na "República" e em "Dez Leis".

Em plena Idade Média, temos os trabalhos de John Salisbury, Tomás de Aquino, os publicistas Marsílio de Pádua, William Ockam, etc.

O de que não resta dúvida é que já havia um estado de emergência na consciência de todos os renovadores europeus, o que criava um clima de simpatia às informações sôbre formas sociais de povos estranhos, que tivessem por base, não o egoísmo crescente das idéias defendidas pelas classes dominantes, mas o espírito da cooperação e da fra-

ternidade cristã, que parecia ser mais sólido entre os povos primitivos, que não haviam recebido directamente a revelação cristã, mas que praticavam com maior fidelidade o que era fundamental nas idéias sociais que o cristianismo, em sua pureza, havia elaborado.

Não se pode negar que durante todo êsse período, tais idéias nunca deixaram de ter um cunho religioso. Não vinham elas influir nas massas à semelhança do que hoje sucede, em que as ideologias sociais renovadoras estribam-se quase sempre numa concepção materialista do mundo. Não; as concepções de então eram ainda fundamentalmente cristãs e religiosas. Os homens simples, que as aceitavam, viviam-nas como modos genuínos de manifestação cristã, embora, nas elites, os pruridos materialistas surgissem, buscando a justificação, como posteriormente se viu, em bases filosóficas opostas àquelas que fundamentavam a posição cristã.

Verifica-se, assim, que havia um desejo de conhecer tais formas de vida, e uma curiosidade crescente excitava os ânimos, fazendo com que os olhos volvessem para o Novo Mundo, que trazia aos europeus novas possibilidades para a construção de ordens sociais diferentes.

Havia também um intuito de corresponder ao que já se esperava. Ora, o que se esperava na Europa, da época das grandes descobertas, era o exotismo, o espantoso, o insólito. Para as grandes massas de leitores, uma descrição mais ou menos fiel da realidade americana não obteria o êxito desejado. Muitas obras falsas foram realizadas e muitas das que maior êxito obtiveram não correspondiam nem de leve à realidade. Contudo, entre os autores de relatos de viagem, encontramos aquêles que adquiriram hoje um valor histórico extraordinário, como Jean de Léry, Thévet, Pero Vaz de Caminha, etc.

Ademais, os anseios renovadores do povo europeu, que se manifestavam tão intensivamente, favoreceram que se volvesse a atenção para tais trabalhos, que mostravam a possibilidade de uma vida fraternal e cristã. Juntando-se à realidade humana, vivida pelos povos americanos, as linhas mestras da moral cristã, havia possibilidade de se realizarem novas formas sociais capazes de atender melhor aos desejos gerais e atingir a sua verdadeira finalidade.

Não era, portanto, de admirar que os livros de viagem tivessem, pois, tanto êxito, e fôssem recebidos com tamanha avidez pelos leitores dessa época.

Queremos, assim, mostrar que se tais relatos não foram os criadores das grandes idéias de renovação, corroboraram e serviram de testemunho aos novos desejos, que encontravam, em factos realizados, uma prova a seu favor. Vinham, assim, robustecer as idéias que iriam desencadear a grande Revolução, aumentar o ímpeto renovador, que, por sua vez, acentuando, aumentava a avidez por tais leituras, influindo, afinal, nessas duas grandes figuras que pairam no limiar da Revolução Francesa como inegáveis precursores e incentivadores dela, como foram, sem dúvida, Montesquieu e Rousseau.

Na verdade, as idéias revolucionárias têm uma longínqua origem. Mas, inegàvelmente, encontrou-se na vida simples e comunária dos índios americanos, sobretudo nos do sul, *a corroboração antropológica de que era possível a idade de ouro*, e que essa idade era vivida com modalidades diferentes, mas de estructura ontológica igual. A "idade de ouro dos ameríndios" seria distinta de a "idade de ouro dos primitivos gregos", mas diferente nos aspectos heterogêneos, não no homogêneo, que era a estructura ontológica de ambas, que sociològicamente se repetia.

Mas é necessário considerar a Europa às vésperas das descobertas. O mundo oriental estava vedado aos europeus.

O Renascimento abriria as portas ao devaneio, às novas sugestões, em face de uma sociedade medieval em decadência.

As descobertas, que abriram os novos caminhos do Oriente e a descoberta da América, com os relatos dos povos do novo mundo, vinham coincidir em muito com as descrições bucólicas da idade de ouro. A América confirmava que esta época não era um mero mito, uma mera fábula, mas uma realidade, que o homem podia viver e havia os que a viviam plenamente.

Segundo as idéias de Piaget, podemos apresentar uma visão do processo psicológico que se realizava nesta época:

Aos primeiros relatos, muitos dos viajantes e navegadores levavam em sua mente, actualizados, os esquemas de

uma vida paradisíaca. Iam já predispostos a *verem povos que viviam uma vida paradisíaca*, e essa esquemática actuou de modo, em sua acomodação aos factos, a assimilar apenas o que correspondia ao esperado. Não é de admirar, portanto, que houvesse deformações e exageros nas descrições, como exagêro e deformação havia por parte daqueles que estavam predispostos apenas a vê-los desta maneira. Na verdade, o homem vê o que quer ver, pois nós somos em muito o que são as nossas idéias.

Pode-se imaginar quais as grandes discussões que se processavam no decorrer dos séculos XVI, XVII e XVIII em tôrno, não só das utopias, mas também das idéias revolucionárias, que se agitavam, impulsionadas pelos anseios de domínio das novas classes sociais, que aspiravam ao poder político.

Basta que passemos os olhos pelos *ideais arcadianos* da nobreza francesa do século XVI e XVII, o que aliás notamos em todo o mundo europeu.

Pode-se afirmar que os escritos de Américo Vespúcio influíram decisivamente na confecção da "Utopia" de Thomas Morus, como em outros da sua época.

Em suas famosas "Lettera", Américo Vespúcio relatava factos interessantes, que muito vinham contribuir para uma nova concepção dos índios, sobretudo com a publicação da carta que ficou conhecida por "Mundus Novus", escrita a Lourenço de Médicis, por volta de 1502 a 1503. Teve ela várias edições em diversos idiomas: francês, italiano, latim, flamengo e alemão.

Este livro foi composto e impresso para a Livraria e Editôra LOGOS Ltda., na Gráfica e Editôra MINOX Ltda., à av. Conceição n.º 645, em abril de 1962. — SÃO PAULO — BRASIL